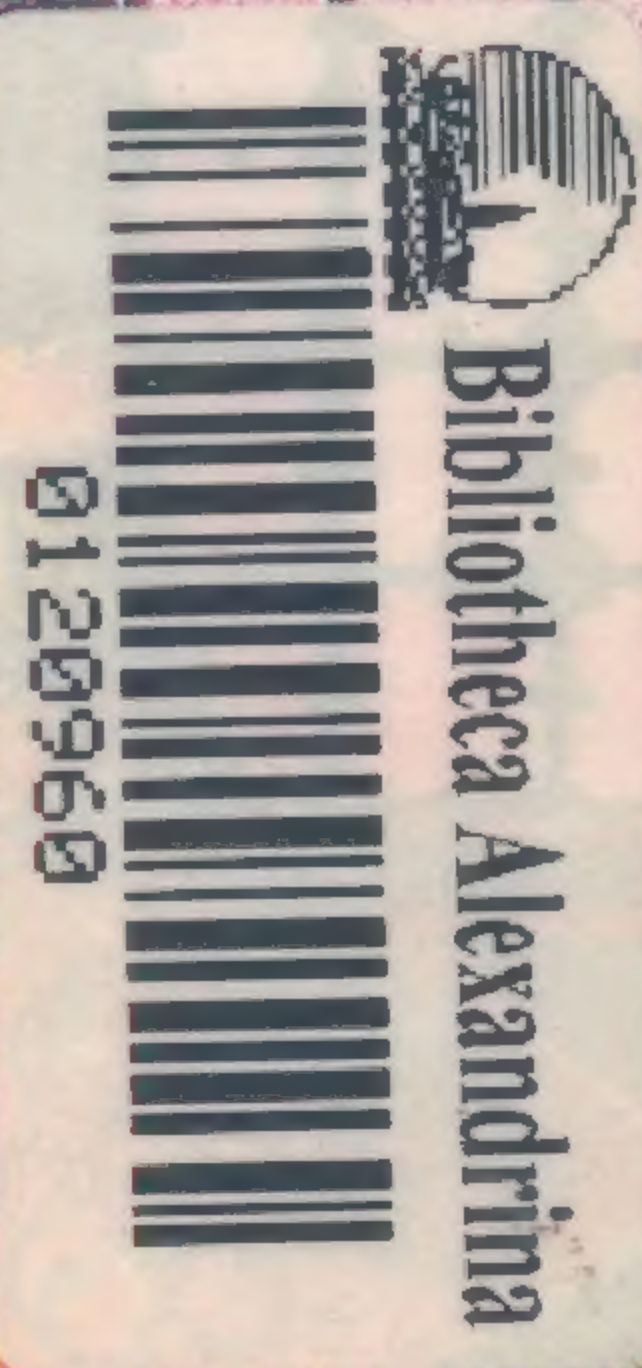


الثقافة الإسلامية

دكتور

محمد عزيز نظمي سالم

مؤسسة شباب الجامعة



الثقافة الإسلامية

دكتور
المصطفى

General Original
المصطفى عزيز نظمى سالم

DL

Bibliotheca

الهيئة العامة للتوثيق والتسجيل	
رقم التوثيق	297-77
رقم التسجيل	٢٩٩٦

الناشر

مؤسسة شباب الجامعة

الاسكندرية ت ٤٨٣٩٤٧٢

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله سبحانه وتعالى :

«يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً وما يذكر
إلا أولوا الألباب» ...

صدق الله العظيم

(تصدير)

أبدأ هذه الصفحات مستعيناً بالله ، ومستمسداً بالتأييد والتوفيق منه ،
وسأثله إياه أن يسدد خطانا ، ويجعل غايتنا خالصة لوجهه .

ونسأل الله التوفيق والهداية «وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله» .

وبعد : فهذه مجموعة موجزة من المحاضرات الى يتناول موضوع الثقافة
الاسلامية من الفلسفة والتصوف وعلم الكلام . أردنا بها الوقوف على أصالة
الفكر عند المسلمين من ناحية ومن ناحية أخرى نتبين مجالات إبداعية في الفكر
الاسلامي ألا وهي علم الكلام والتصوف والأصول . ومن خلال استعراضنا
المبتسر قد نشير ونلدح أحيانا ونهج في عرضنا لموضوع المحاضرات نهجاً
مزدوجاً نقدياً وتاريخياً ونقصد بالنقدى أننا نعرض لأهم قضايا ومسائل الفكر
الاسلامي ووجهات النظر اليى خاضت معاركها الفكرية عن إيمان وتعقل ونقصد
بالتاريخى أننا نتناول المشكلة في إطارها التاريخى وتطورها مع الاستشهاد أحيانا
بآراء الفلاسفة والمفكرين الاسلاميين إذا ما تطلب الأمر ذلك .

ولقد تخبرنا أسم الثقافة الاسلامية ذلك لأننا في حقيقة الأمر نقوم بمحاولة
لتأصيل الفكر عند المسلمين مع إبراز الجانب الإبداعى في الفكر الاسلامى
ونعنى به كما أسلفنا القول علم الكلام خاصة لدى المدرسة المعتزلية ولبعض
مشايخها الاجلاء الذين أدلوا بدلوهم في مسائل النقل والعمل أقصد مسائل الدين
والفلسفة . ذلك لأننا أمام التراث الفكرى الاسلامى نجد أنفسنا أمام تيار شامل
ومتكامل يسلك طريقاً عقلياً ونهجاً ناضجاً في الاعتقاد قوامه العقل وسنده
العقيدة وآفاقه الحضارة الاسلامية ومداه البعيد الفكر الانسانى وبحته الدائب
عن الحقيقة والخلاص ، كما نتبين قبا أخلاقية وعرفانية لدى متصوفة الإسلام

وأقطابهم . هذا بالإضافة إلى التعرف على المنهج الأصولي الذي أستخدمته الفقهاء وإنبج به علماء الكلام وطبقات المفكرين في العلوم الطبيعية والرياضية والأنسانية . كذلك نستعرض الفرق والطوائف التي تضمنها الفكر في الإسلام

ومن خلال هذه المحاضرات نتبين هذا الفكر الخالد الذي ضاع فلسفته ضياغة منهجية من أجل تثبيت دعائم الإيمان وتأكيد دور العقل في نسق فلسفي مترابط مدافعاً عنها أمام الدعوات الباطلة والشعبوية والإلحادية :

وما من شك في أن هناك فكراً فلسفياً نبث في ظل عقيدة الإسلام ، له رجاله ومدارسه ، له نظرياته وخصائصه - أكاد أزعم - أن الفلسفة الإسلامية ذات صبغة حضارية وثقافية بالدرجة الأولى نشأت تحت كنف الإسلام وتأثرت بالعقيدة وبالمهج الإسلامي . أسهم فيها المسلمون في المشرق والمغرب ولا ضير في إسهام غير المسلمين من شملهم الإسلام رعاية وسماحة - ولا ضير كذلك أن نصف الفلسفة الإسلامية بالعربية ذلك لأن آراء الفلاسفة ولغتهم عربية هي لغة القرآن أولع بها العرب والعجم على السواء . ولا خصوصية في تسميتها بالفلسفة العربية الإسلامية .

وليكن معلوماً أن الفكر الفلسفي في الإسلام أوسع نطاقاً من المدرسة الفلسفية المشائية - كما يحلوا لبغض المستشرقين تسميتهم بها - فقد ظهرت في الفلسفة الإسلامية مدارس كلامية وأصولية وصوفية ، وزخرت بآراء طبقات المعزلة والأشاعرة والسلف وغيرهم ؛ وعلى العموم فهناك اتجاهات وأنماط من الفكر الفلسفي في الإسلام نغني بها :-

أولا : الاتجاه الكلامي أو طبقات المتكلمين من الشيعة أو المعتزلة أو أهل السنة أو الأشاعرة وبعض الفرق كالمجاري والمرجئة لهم آراء فكرية يعتد بها خاصة في علم التوحيد والعقيدة .

ثانيا : الاتجاه الفلسفي المشائي أو الخالص من فلاسفة المشرق والمغرب توالى هذه الزعة المدرسية بعد مشائى أرسطو والأجلاطونية المحدثة فجاءت المشائية العربية . وكان دورها توقيعا بين الفلسفة والدين ومن أعلامها الكندي والفارابي وابن سينا وابن جبر وابن طفيل وابن رشيد وغيرهم ممن حفظوا التراث الفلسفي وأضافوا عليها من إبداعاتهم .

ثالثا : الاتجاه الصوفي الذي نبت من حركة الزهد الأولى في الإسلام ونمى وأزدهر على يد الصحابة والتابعين والمتصوفة وعاش بين كنف الحضارة الإسلامية أحقابا طويلة وزخر بتراث صوفي أصيل وأخلاقى يضرب به المثل . ولم ينضج معين الفكر الفلسفي في الإسلام عن الاتجاهات السابقة فحسب بل امتد إلى مجالات عديدة وميادين مختلفة ، فأنفع به الفقهاء فكان علم الأصول وأنفع به اللغويون فكان علم النحو والبلاغة .

بل إن كثيرا من دعوى الفرق الإسلامية سواء كانت شيعية أو سلفية أو غيرها أخذت عن الفكر الفلسفي منهاجه ونظرياته التي تدعم بها مذهبها أو نزعها .

وتجاوز الاتصال علوم اللغة والعقائد إلى مجالات علم الأخلاق والاقتصاد والأجتماع والسياسة وعلم النفس والتاريخ والفلك والطبيعة ومنطق الرياضيات التي استندت إلى مسلميات وتصورات فلسفية إسلامية فكانت نهضة وإزدهار العلوم والآداب والفنون .

خصائص الفكر الاسلامي :

تصدى الفكر الاسلامي العربي إلى المشكلات التقليدية الكبرى ، وهي مشكلة الله والعالم والإنسان ، متأثرة بالدرجة الأولى ببشائها وبعقيدتها ومستعينة بالدرجة الثانية بما وصل إليها من فلسفات سابقة شرقية أو يونانية وإنتهت إلى آراء فلسفية متشابهة إلا من بعض الجزئيات باختلاف رجاها ، ونختار بوجه عام بهذه الخصائص :

(١) فكر ديني وروحي :

تقوم على أساس من المعتقد الديني والإيمان بالغيبات والروحانيات فهي فكر فلسفي نشأ من معتقد الاسلام وتشبع بروحه وجاءت إمتداداً طبيعياً لأبحاث الدين ومشكلات الكلام . فالله هو الخالق المبدع خلق العالم في الأزل ونظمه وسيره (الإشارات والبيئات لابن سينا ص ١٤٧ ، ١٥٧) والعالم معلول الله تخضعه الخالق لقوانين ثابتة محكمة . وعلى هذا فالطبيعة مرتبطة بالميتافيزيقيا ، بل إن النفس والأخلاق بها فيض نوراني إلهي تؤكد الحلود . ولا تستطيع النفس البشرية إدراك الحقائق الكلية إلا تبيض غلوي ومعمونة من العقل الفعال والوحي يدعم العقل ويؤيده (مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد ص ٢٣٣ ، ٢٣٨) وبهذا الطابع أو الخاصية الدينية الروحية اقترنت الفلسفة من الدين .

(٢) فكر عقلي :

ولما كان العقل البشري قوة من قوى النفس ويسمى بالنفس الناطقة فإنه يسوس البدن ويمتص بالإدراك والمعرفة ، ومفضل العقل نعلل ونبرهن ونكشف الحقائق العلمية ولقد استمد علم الأصول منهجه في القياس من المنطق

والعقل ؛ فالإنسان قادر بعقله على التمييز بين الحسن والقبيح بين الخير والشر وتبعاً لذلك فحرية الإرادة مكفولة للإنسان كي يقدر على الفعل ثواباً أو عقاباً

(٣) فكرتوفيق

فمن فلاسفة الاسلام المشرقين (الكندي - الفارابي - ابن سينا) والمغربين (ابن باجه - وابن طفيل - وابن رشد) يصبغ الفلسفة بصبغة دينية . حتى كان هناك مزجاً بين آراء كل من أفلاطون وأرسطو لديهم فكانت السمة الغالبة هي التوفيق بين الفلسفة والدين أو بين العقل والنقل وتركت الفلسفة الاسلامية تأثيرها الواضح على فلاسفة العصور الوسطى من أصحاب الفلسفات المسيحية واليهودية في هذا الشأن .

(٤) فكر علمي :

أجمع فلاسفة الاسلام على أن العلوم العقلية جزءاً من الفلسفة فعالجوا مسائل الطبيعة والالهيات والمنطقيات والرياضيات والفلك وغيرها في إطار الفلسفة وما من فيلسوف إسلامي إلا وكانت له نظرية في العلوم الصنعية أو الفلكية أو غيرها . كما أستند إلى محك التجربة والاستقراء ، ويكفي أن ننظر إلى كتب الفارابي في الهندسة والميكانيكا أو علم الجبر أو ننظر إلى ابن سينا وكتابه القانون في الطب أو كتاب ابن رشد في الكليات في الطب أو ننظر إلى الرازي أو ابن الهيثم وغيرهم حتى نتبين النهج العلمي والتجريبي في البحوث والدراسات العلمية التي تنطوي عليها تقسيمات أو تصنيفات الفلسفة الاسلامية .

أصول الفكر الاسلامى

أختلف الدارسون للتراث العقلى الاسلامى فى معنى الفكر الاسلامى فنجد ادعاء النزعة العنصرية الذين أبعدوا خصائص التعمق الفكرى والإبتكار والأصالة عنه رأوا بأن الفكر الاسلامى مجرد آراء المدارس الفلسفة اليونانية إذ أن الفلسفة دخلت الجماعة الاسلامية عن طريق الترجمة والنقل واشتغلت بها طائفة من علماء المسلمين ومن أصحاب هذا رأى المستشرق (١) «دى بور» فى كتابه (تمهيد للفلسفة الاسلامية) حيث يرى أن الاستقلال فى الفكر والابتكار ليست من سمات العقل الشرقى ويدل على ذلك بمحاولات التوفيق والجمع بين آراء الفلاسفة الرواقين من جانب المسلمين ، بينما نجد فريقا آخر يرى أن العرب والمسلمين لا ينقصهم الابتكار كغيرهم من الأجناس فى موضوعات الفكر الفلسفى .

ونعنى بالفكر وموضوعاته ذلك اللون من التفكير الخاص بالجماعة الاسلامية (٢) فيما وراء الكون وفى الكون وفى الانسان وفى الجماعة الانسانية ، وكان التفكير فى أول مرة محدودا فى صورة مبادئ ووصايا واتمذ ذهب إلى هذا رأى المؤرخ الألمانى «ديلتاي» فى كتابه عصر التنوير *Einleitung in drgeists wisseuci asfts* وقواه «أن الغرب مدين للعرب فى توسيع نطاق الجبر اليونانى ولقد توسعوا فى الكيمياء عما بلغته مدرسة الاسكندرانية وأوجدوا مستحضرات واستخدموا الآلات المساحة» .

ولو حصرنا العسديد من الآراء الفلسفية لدى المسلمين ممن إهتموا بموضوعات الفكر الفلسفى الاسلامى وخاصة الجانب الالهى نجد طبقات

(١) دى بور الفلسفة الاسلامية ترجمة د. محمد أبو ريده ص ١٤ .

(٢) جوتيه المدخل للفلسفة الاسلامية ترجمة د. محمد يوسف موسى المقدمة .

المفكرين المسلمين البارزين وهم : (١) الفلاسفة (٢) الحكماء (٣) الأشاعرة .
(٤) المعتزلة (٥) النحهاء (٦) الجدليرن (٧) الصوفية ، ومحاولة الوقوف على
أبعاد الفكر الفلسفي الاسلامي تدفعنا إلى النظر في المراحل التاريخية السابقة
لإزدهار الآراء والمذاهب الفلسفية عند المسلمين أى - نتناول مرحلة ما قبل
الترجمة والنقل ثم مرحلة الاختلاط والترجمة والنقل - فى المرحلة الأولى
نقبن إنحسار الفكر العقلى فى العقيدة الدينية وفى نطاق مبادئ الشريعة الإسلامية
ولقد تناولت آراء علماء الكلام وأصول الفقه تلك الآراء فى هذه المرحلة .
أما فى المرحلة الثانية فنجد تطورا كبيرا فى عرض الموضوعات الفلسفية
مما يبرز بعض الأثر المنهجي الذى أتبعه التفكير الإسلامى (١) . يتأثرا بالمدارس
الفلسفية اليونانية والشرقية ولقد كانت مبيعة الفلسفة الإسلامية (٢) على
خطوات منهجية .

١ - النقل والترجمة والشرح (عند الفارابى وأخوان الصفا والكندى
وإبن سينا) .

٢ - النقد والهدم (عند الغزالى والإيجى والبطوسى والتفتازانى) .

٣ - التوفيق بين الدين والفلسفة (عند ابن رشد البشعرانى) .

٤ - الأحياء العتملى (عند الأفيغانى ومحمد عبده ومحمد اقبال ورشيد رضا
والمراغى) .

وبشئ من التعنىق والتبسيط لتلك الموضوعات التى كانت محورا للعقيدة
الإسلامية نجد أن أبرز موضوع فلسفى كان الله أو المشكلة الإلهية صفاته وذاته

(١) د. محمد غلاب ينابيع الفكر الإسلامى ص ١٩ .

(٢) د. محمد أبو ريان الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٤٥ .

وعلاقاته بالإنسان ثم مشكلة القرآن والاعجاز للقرآن والوحي ومشكلة الحرية والقدر .

ومن العوامل التي ساعدت على عمليات التفكير الفلسفي بعض العوامل غير الدينية : نذكر منها :

- (١) الخلافة أو نظام الحكم والبيعة .
- (٢) الردة والارتداد عن الاسلام .
- (٣) الزكاة والالتزام بمبادئ الشريعة الاسلامية لإزاء أهل الذمة .
- (٤) القرآن والحديث .
- (٥) القدر .
- (٦) الحساب والثواب والعقاب .
- (٧) العدل والحرية .
- (٨) آراء الديانات الأخرى كاليهودية والمسيحية وتأويلهم .

ويجدر بنا أن نبدأ بالمسألة الأولى ألا وهي تسمية الفلسفة الاسلامية وموضوعاتها . وقد شغلت مشكلة الجبر والاختيار (هل الإنسان مسير أم مخير) . جموع المسلمين منذ أواخر القرن الأول الهجري سواء في دمشق أو المدينة أو البصرة ، وذهب فريق إلى القول بحرية الإرادة أو الاختيار فسموا (القدرية) إذ أثبتوا للإنسان قدرة على أعماله وعلى رأس هذا الفريق معبد الجهنمي وغيلان الدمشقي .

وذهب فريق آخر إلى أن الإنسان مسير لا مخير فلا إرادة له ولا قدرة ، ليس له إلا ما أراد الله ولا قدرة له على شيء ، وإنما يخلق الله أفعاله، وسموا (الجبرية) وعلى رأسهم الجهم بن صفوان .

الحرية معبد الجهمي (٨٠ هـ - ٦٩٩ م) ودعا إلى القول بحرية الإرادة
نشأ بالبصرة ورحل إلى دمشق والمدينة وقتله الحجاج (٩٥ هـ / ٧١٤ م) وكان
ينكر القضاء المحتوم التي يتعلل بها الحكام التسوية تصرفاتهم ويرتكب باسمها
المحكومين ما يرتكبون من معاصي وآثام فلدافع عن شرعية التكليف وأنكر
القدر الذي يسلب الاختيار .

غيلان الدمشقي : (١٠٥ هـ - ٧٢١ م) كان أبوه مولى لعثمان بن عفان
وعاش أبنه في دمشق وجاهر عمر بن عبد العزيز (١٠١ هـ / ٧٢٠ م) وأتصل
بالحسن البصري وشهد مجلسه ويقال أن هشام بن عبد الملك (١٢٥ هـ / ٧٤٣ م)
قتله وتنسب إليه فرقة الغيلانية ويعتبر من رجال المعتزلة ، ويقرر مبدأ حرية
الارادة وأن الله لا يعمل إلا الأصلح فلا يقضي بالمعاصي بل يرتكبها الانسان
بمحض إرادته الجبرية وأنه الانسان عما يفعل .

الجهم بن صفوان (١٢٧ هـ - ٧٤٥ م) وقال بالجبر ويدكر عند الشهرستاني
بأن الانسان لا يقتل على شيء ولا يوصف بالاستطاعة وإنما هو مجبور
أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا إختيار (الملل والنحل ج ١ ، ص ١١٠ ،
ص ١١١) ويذكر الأشعري عنه (مقالات ج ١ ص ١٣٦ قوله) «لا فعل لأحد
في الحقيقة إلا الله وحده ، وأنه هو الفاعل ، وأن الناس إنما تنسب إليهم
أفعالهم على المجاز» كما يقال : تحركت الشجرة ودار الفلك وزالت الشمس
وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه . إلا أنه خلق للإنسان
قدره كان بها الفعل وخلق له إرادة للفعل واختيارا له منفردا .

تسمية الفكر الاسلامي وموضوعاته

نتناول مسألتين المسألة الأولى هي تسمية الفلسفة الاسلامية (١) والمسألة الثانية هي موضوع هذه الفلسفة .

وفيما يتعلق بالمسألة الأولى أى الخلاف حول التسمية : هل هي فلسفة عربية أم هي فلسفة اسلامية . يرى بعض المؤرخين يسمونها الفلسفة العربية ذلك أنها كتبت باللغة العربية كذلك فإن تسميتها بالفلسفة الاسلامية يخرج النصارى والاسرائيليين والصائبة وأصحاب ديانات أخرى وهؤلاء كانت لهم مشاركة في التصانيف العربية لم يكونوا مسلمين ومع ذلك كتبوا في الفلسفة بلغة عربية فيتعين إطلاق لفظ الفلسفة العربية على هذه الفلسفة التي شارك فيها المسلمون وغير المسلمين .

أما بالنسبة لتسميتها بالفلسفة الإسلامية فلذلك للأسباب الآتية :-

١ - أن العرب كجنس لم ينفرد وبهذا التراث الفلسفي الضخم بل اشترك مع العرب كثير من الفرس والترك والهنود كذلك فإن هناك كتابات بالفلسفة الإسلامية بغير اللغة العربية .

٢ - أن المؤرخين المسلمين سموا المشتغلين في هذه الفلسفة بأسماء أفلاسفة الاسلام أو حكماء الاسلام أو المتفلسفة الاسلامية . فأين سيناء في كتابي الشفاء والنجاة يستخدم تعبيراً « المتفلسفة الاسلامية » وكذلك الشهرستاني في الملل والنحل يستخدم تعبير « فلاسفة الاسلام » وفي كتابي إخبار الحكماء ومقدمة ابن خلدون وردت عبارة « فلاسفة الاسلام وحكماء لاسلام » كذلك نجد

(١) د. علي النشار نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ج ١ ص ٢٢٧ .

للبيهقي كتابا «تاريخ حكماء الاسلام» وعند الشهرزورى نجله يتحدث عن الحكماء المتأخرين من الاسلاميين .

إذا نسمى هذه الفلسفة بالأسم الذى أطلقه عليها أهلها أى بالفلسفة الاسلامية ٣ - أن هذا الانتاج الفكرى ظهر فى ظل الحضارة الاسلامية . فقد نشأ فى بلاد الاسلام وفى ظل دولته .

٤ - أن هذا الانتاج الفكرى قد تأثر إلى حد كبير بعوامل ثقافية من صميم الديانة الاسلامية وأدت إلى تطور هذه الفلسفة .

والمسألة التمهيدية الثانية التى هى موضوع الفلسفة الاسلامية (١) :

موضوع الفلسفة الاسلامية هو :-

١ - الآثار اليونانية المنقولة إلى اللغة العربية وشرحها والتعليق عليها .

٢ - علم الكلام من حيث يشتمل على مسائل فلسفية إتخذها المسلمون بديلا للمنطق .

٣ - التصوف وذلك من حيث إتصال التأملات الفكرية الواردة فيه بالنظريات الفلسفية المعروفة عند القلماء .

٤ - أصول الفقه باعتبار أن أصول الفقه علم يبحث فى القواعد الخاصة بالتفكير والقياس الشرعى فهو أشبه ما يكون بالمنطق يضاف إلى العلوم الفلسفية

هذه هى موضوعات الفلسفة الاسلامية وسندرس الآثار اليونانية المنقولة إلى العربية أو بعبارة أخرى حركة الترجمة وكذلك سندرس علم الكلام .

أنا وضعنا الآثار اليونانية على قمة موضوعات الفلسفة الإسلامية ولهذا
الوضع ما يبرره ذلك أنه عند البدء في النقل من الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية
لم تكن اللغة العربية ذات عهد بهذا النوع من العلوم على الإطلاق ولم يكن
هناك أى تمهيد لجعلها صالحة لقبول هذه الأفكار التى هى من إنتاج شعب
غريب ذى حضارة غربية وعقلية مختلفة عن العقلية العربية كل الاختلاف
فاللغة العربية لا تتصل باللغة اليونانية من أى جهة من جهات القرابة اللغوية
كما أن الحضارة العربية والإسلامية فى نشأتها كانت بعيدة عن إتجاه الحضارة
اليونانية . فكان عمل المترجمين إذا عملا ينطوى على جرأة وشجاعة يقل
أمثالها فى تاريخ الحضارات . ذلك أن الرومان مثلاً قد سبق العرب وكانت
لهم حضارات عظيمة وقد جاعوا بعد اليونان وأخلوا عنهم العلوم ولكنهم لم
يترجموا الآثار اليونانية على نحو ما ترجمها العرب وكانوا يعرفون الآثار
اليونانية وكان من الصعب عليهم أن يتكلموا فى الفلسفة والعلوم اليونانية بلغتهم
أى باللغة اللاتينية ، فتعلموا اليونانية ولذلك قيل بأن الرومان قد غزت اليونان
حرباً ولكن اليونان قد غزتهم وأخضعتهم ثقافياً ذلك لأن الرومان كانوا
يفخروا بمعرفتهم لليونانية والحضارة اليونانية فى لغتها . وأما العرب فأنهم
كانوا أجراً من الروم وبدلاً من حمل المثقفين منهم على تعلم لغة قديمة فإنهم
نقلوا ما أنتجه السابقون إلى لغة العرب أنفسهم .

ولم يكن هذا النقل هينا إذ أن طبيعة اللغة العربية مختلفة فى تراكيها وفى
طرقها الخاصة للدلالة على الاسناد فى القضية الخبرية البسيطة ولهذا أهمية كبيرة
لأن أداة الاسناد أو الرابطة كما يقال فى المنطق لها وظائف مختلفة وأهمها التعبير
عن الوجود بينما تكاد تخلو اللغة العربية من تعبير مشابه عن معنى الوجود فلا بد
من إختراع لفظة تقوم مقام هذه الرابطة فى اللغة الأوربية الدالة على هذا المعنى

المهم فعمد المترجمون إلى إختراع لفظة الدلالة على الرابطة هي ضمير الغائب فقالوا مثلاً سقراط هو أنسان وقالوا عن مصدر الربط الهوبة .

وهناك صعوبات أخرى اعترضت المترجمين وهي صعوبات خاصة بالعقلية وذلك أن العقلية اليونانية كانت متعودة على فكرة تعدد الالهة ، عقلية وثنية ولذلك ينكثر في اللغة اليونانية تألية الموجودات بينما في اللغة العربية لا يستساغ هذا التعبير خصوصاً بعد الاسلام .

وقد بلغت دقة العرب في الترجمة مبلغاً جعلت المهتمين بالآثار اليونانية يصححوا ما في النص اليوناني من نقص بواسطة هذه الترجمة العربية .

كذلك نقلوا بعض الآثار اليونانية التي وجدوها في اللغة السريانية إلى اللغة العربية ولذلك فإن اللغة السريانية ذات أهمية كبرى في نقل العلوم اليونانية إلى العربية كذلك نقلوا بعض الآثار اليونانية التي وجدوها مدونة باللغة الفارسية المتوسطة المسماة باللغة الفهلوية . وكان من عادة المترجمين أن يعيدوا ترجمة الكتاب وتصحيحه ولذلك وجدت عدة ترجمات للكتاب الواحد كما أن الترجمة الواحدة كان يتناولها التصحيح في بعض الأحيان .

وكان لشرح هذه الآثار اليونانية المنقولة إلى اللغة العربية وتفسيرها والتعليق عليها والتأليف في المسائل الخاصة بها أهمية كبرى . فهذه آثار الفلاسفة الاسلاميين الذين لم يكونوا مترجمين وإنما كانوا قارئين للفلسفة اليونانية ، وناقدين لها ومحتدين خلقوها بمعنى أنهم عالجوا المسائل التي شغل بها اليونانيون في فلسفتهم وحاولوا أن يجدوا لها حلولاً بحسب إجتهادهم . هؤلاء الفلاسفة كثيرون في المشرق والمغرب نذكر منهم على سبيل المثال لأعلى سبيل الحصر : الفارابي ، وابن سينا والكندي ، والغزالي وابن رشيد وابن طفيل .

وننبه بأن علم الكلام ظهر بين المسلمين في نفس الوقت الذي ظهرت فيه الفلسفة ولم يكن بحال من الأحوال ناتجا عنها ولا ثمرة من ثمراتها بل كان المسلمون في بادئ الأمر يتكلمون في موضوعات فكرية إنبثقت من صميم الديانة الإسلامية. وأن كانوا يستعينون في تفكيرهم بالمنطق ثم اتسعت هذه الثقافة بدخول الفلسفة فأتسع بهذا علم الكلام حتى إضطرب أصحابه في القرن الرابع للهجرة أن يدرسوا الفلسفة دراسة كافية فتغير بذلك منهجهم في علم الكلام ثم غلبت الفلسفة بعد ذلك على مناهجهم فأصبح علم الكلام أشبه ما يكون بقسم الالهيات من الفلسفة على أنه مقيد بقييد مهم هو مطابقة الشرع والوحي و الواقع أن الفرق بين الفلسفة وبين علم الكلام حين تصور بصورته النهائية هو في المنهج فقط إذ المتكلم يبدأ بالتسليم بالعقائد الإيمانية صحيحة من الشرع ، ثم ينادي الأدلة العقلية للبرهنة على ما جاء به الشرع من عقائد بينما الفلسفة لا تسلم مقلما ما بصحة قضية ما قبل أن تبرهن العقل عليها وفي ذلك يقول ابن خلدون في مقدمته (١) :

«أن نظر الفيلسوف في الالهيات إنما هو ينظر في الوجود المطلق وما يقتضيه . لذاته ونظر المتكلم في الوجود من حيث أنه يدل على الموجد وبالجملة فموضوع الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن ، يستدل عليها بالأدلة العقلية» .

أما التصوف (٢) فهو متصل بالفلسفة باعتبار أنه أحد الطرق المؤدية إلى الحق لكنه يختلف في المنهج أيضا ، أن الفيلسوف يصل إلى الحق عن طريق

(١) المصدر السابق .

(٢) المصدر السابق .

الاستنتاج العقلي ، عن طريق وضع المقدمات والتأدي منها إلى النتائج التي تلزم عنها منطقيا . أما التصوف فيصبل إلى الحق يضرب من السلوك العملي ، بضرب من التربية الروحية بقصد تصفية النفس من كل ما يشغلها عنا سوى الحق يرون أن الانسان مشغولا بالدنيا وليس في الدنيا حق أو حقيقة وإنما الحق المطلق في نظرهم هو الله والذي لا يمكن أن ينال أو ينكشف للإنسان إلا إذا اتجه الانسان إليه .

أما أصول الفقه (١) وهو العلم الذي يدرس أحكام الشرع أو الأحكام الشرعية يدرس الحرام والحلال والمكروه والمندوب إليه كما يدرس علل تلك الأحكام ويتحمس بعض العلماء لهذا القسم من أقسام الفلسفة الإسلامية ويرون أن العبقريّة الإسلامية قد كشفت عن نفسها في هذا الميدان وكشفت أيضا عن أصالتها من المتحمسين في هذا الفرع الفيلسوف محمد اقبال الباكستاني والشيخ مصطفى عبد الرازق ، وغيرهم من رواد الفكر الإسلامي المعاصر .

(١) المصدر السابق :

مدخل لمبحث الثقافة الإسلامية

إن كان هناك خلاف حول الثقافة عامة والإسلامية العربية بصفة خاصة؛ فإن مرجع الخلاف إلى أسباب وعوامل مختلفة؛ يمكن أن نتيبنه من خلال البعد التاريخي أو الحضاري ثم البعد الأيدلوجي أو العقائدي ثم البعد التنظيري أو التفسير العلمي. وعلى الرغم من تفاوت الأبعاد الثلاثة إلا أنها تتفق في تناولها قضية الثقافة من حيث طبيعتها ومجالاتها المتعددة وأنساقها المتباينة — كما تتفق أيضا في الغاية والهدف باعتبار أن الثقافة عملية حضارية لها مقوماتها النظرية من ناحية وممارساتها أو جانبها التطبيقي من ناحية أخرى؛ ويتصل بموضوع الثقافة الإسلامية العربية جهود بعض الدارسين من المستشرقين والمستغربين أيضا. ونتيجة لذلك خصصت دراسة التراث الثقافي لبعض الأختبارات التي تتفاوت بين الممنوع والمباح؛ بين تيار ينادى بالأصالة والحفاظ على التراث التقليدي كما هو متوارث وبين تيار ينادى بالمعاصرة أو التجديد أو الحداثة وأحتد الخلاف وأتسع الشقاق بين هذين التيارين أي بين التحديد والتجديد. ومن ثم أنحسرت دائرة الدراسات العلمية لمسألة الثقافة وزاد من أنحسارها مناداة البعض بقصور أو تحديد مفهوم الثقافة في (المقوم الديني أو العقيدة) أو (المقوم العرقي أو العنصري أو اللغة). فأدى ذلك إلى التهميم على نزعة التفلسف من ناحية ونزعة التصوف من ناحية أخرى وافتقدت الثقافة بعض مقوماتها العقلية والوجدانية وأنحسرت في المقوم الديني أو العقيدة.

ومن ناحية أخرى اتسعت المسافة بين مكونات الثقافة ككل وبين العقيدة حتى أننا نجد أن بعض البرامج والمناهج الدراسية في بعض البلدان العربية والإسلامية تستهجن دراسة باقي المقومات الثقافية وتحتصر موضوع الثقافة في النسق المعرفي للعلوم الدينية أو الشرعية أو المتقلبة المرتبطة بالمعتقد الديني من

فقه وأصول وتوحيد وحديث وعقيدة وتفسير للنص القرآني دون العلوم
العقائمية أو اللوقية ، وبهذا تصبح الدراسة نوعاً من التحديد والتقليد متجاهلة
بذلك أصول ونشأة العقيدة وتطور البحث في مسائل الاعتقاد ومناهجه .
وكادت الجهود العلمية القائمة بتفسير وتحليل مجالات الثقافة الإسلامية العربية
تجسد وتنحصر على نشر آراء القدماء وإجتهادات الفقهاء المعروفين في المذاهب
الفقهية أو بتحقيق مخطوطات تراثية بحجة الأتباع لا الابتداع ..

ولو نظرنا إلى تيارات الفكر الإسلامي العربي القديم والوسيط والحديث
والمعاصر نجد لها زاخرة بتعدد مجالاتها عقيدة وفلسفة ومنهجاً ؛ فقد تعددت
الفرق والحركات الإسلامية من خلال مواقف السلفيين والشيعة والأشاعرة
والمعتزلة بما يتناسب وينوأكب حركة التاريخ والصراع الحضاري والعقائدي
لأصحاب الديانات والفلسفات الأخرى التي أدارت بينها وبين الإسلام
المساجلات والمجادلات بمنطق معين . رأى رواد العقيدة الإسلامية من الصحابة
والتابعين أن يتناولوا مسائل الاعتقاد بمنطق آخر أو بمنهج أصولي كأن الفضل
فيه إلى شيوخ الفلسفة الإسلامية وشيوخ المعتزلة والأشاعرة والسلفيين ولعل
حركة الترجمة والنقل والتأليف التي بدأت من القرن الثاني للهجرة خير برهان
ودليل على إزدهار المنهج الإسلامي والفكر العربي الذي واجه تلك المعارك
الفكرية الثقافية الضارية التي حاولت أن تعادي الإسلام كعقيدة وكنهج
وكفلسفة . لذا فلا غرابة أن نتلمس بنظرة موضوعية وشمولية مجالات المعرفة
وإنساق الثقافة الإسلامية العربية من خلال مقومات منها الفعلية والعقلية
واللوقية أو بمعنى آخر من خلال تصور العقيدة رجوانها الشرعية والمفهوم
الفكري ومضمونه ومنهج الدعوة .

وتأكيداً لدور الريادة الثقافية للأسلام وللحضارة العربية نسجل بكل فخر جهود علماء الأسلام والعرب في مجالات العلوم الدينية والعلوم الفيزيائية ، والكيميائية والرياضية والعلوم الانسانية والاجتماعية .

ومن هذا نتكشف رصيذاً آخر للثقافة الاسلامية العربية ، وبهذا يرد على حجة أصحاب الدعوة القائلة بانحسار الثقافة في العلوم التغلبيه أو الدينية فحسب ، وإلا إنتفت جهود نظار المنطق في مغارضتهم وتقدمهم لمنطق أرسطو واكتشافهم للمنطق الأستقراتي والتجريبي العلمى وكذا جهود علماء المسلمين من العرب والأعاجم في علوم الجبر والهندسة والضوء والكيمياء والملاحة والجغرافيا وفلسفة التاريخ وغيرها ؛ وكذا فلاسفة المشرق والمغرب الذين تتلمذ عليهم فلاسفة اللاتين في مدارس ومراكز الثقافة العربية الاسلامية في الأندلس وصقلية والأسكندرية وغيرها .

لذا يتعين بنظرة موضوعية وحياد علمى من منطلق الغيرة على تراثنا الحضارى ودورنا التاريخى من خلال التعرف على كافة أنساق المعرفة ومجالات الثقافة الاسلامية العربية بمقوماتها الثلاث ؛ العقيدة والمنهج والفلسفة ، وأنا لنعبر هذا المدخل أساساً علمياً لتاريخ العلوم عند العرب والمسلمين من خلال تاريخ الحضارة ومن خلال تطور مناهج البحث عند مفكرى الأسلام ومن خلال التراث والنظريات والمذاهب التى قال بها رواد الفكر الإيسلامى العربى وتركت آثارها فى النهضة الأوربية الحديثة وكان من نتائجها تقدم الحضارة الإنسانية وإزدهارها .

وإن كانت الثقافة هى نتاج حضارى لأمة من الأمم فهى ترجمة وثمره لتفاعل أفراد الجماعة البشرية عبر الأجيال تتناقلها من خلال أنماط سلوكية ولغة ومعتقد وفكر وشعور ومهارات وإتجاهات وقيم أو مثل العليا وانساق

معرفة متميزة وتتضمن مجالات الثقافة تلك الجوانب المادية والمعنوية على حد سواد فهما وجهان لعملة واحدة هي الحضارة بأوسع وأشمل معانيها .

ولكن هناك إختلاف واضح بين ثقافة وثقافة من بيئة لبيئة ومن مجتمع لمجتمع بل ومن زمان لزمان ومن مكان لمكان في المجتمع والبيئة الواحدة ، وعلى ذلك تمثل الثقافة في بيئتها مجموعة أو كل متكامل يمثل بناءً أو نسقاً إجتماعياً تركيبياً له وظيفته الفعالة في البيئة الاجتماعية التاريخية التي ينشأ فيها .

لذا تتضح من خلال الدراسة المقارنة للثقافات تلك الأنماط المتباينة لدى جماعات بشرية مختلفة وإن كانوا يشتركون في طبائع جوهرية كالغريزة والفطرة كال حاجة إلى الطعام أو الأمن أو البقاء أو الاستطلاع ... الخ . لكن الطريقة التي تسلكها جماعة عن جماعة أخرى في إشباعاتها للحاجات السابقة . مسألة ثقافة ، فالإختلاف في الملبس أو المسكن أو اللغة أو الدين أو الزواج وعلى هذا فالثقافات متعددة والكائن الأنسانى واحد مفرد ولكنه يصطبغ بصبغة الجماعة فيأتى سلوكه مشابهاً أو مختلفاً للجماعة دون جماعة أخرى . ويتعين علينا أن نفرق بين الثقافة والمجتمع أو الناس فيها هو لنتون Lenton يميز بين الفرد والمجتمع والثقافة . بقوله «إن كل لفظ من هذه الثلاثة أسمه لكيان مختلف كما أن لكل منها خصائصه المميزة ودوره الخاص به في الصورة الدينامية (الحركية المتطورة) التي تتكون من الثلاثة معاً ، فالمجتمع جماعة منظمة من الأفراد والثقافة أنماط منظمة من الاستجابات المكتسبة التي يتجبر بها مجتمع ما والفرد كائن بشرى حى له القدرة على التفكير والشعور والسلوك من خلال تفاعله بالمجتمع ومقوماته الثقافية التي ينشأ فيه . ومجال الفرد في حياته الشخصية محدود ومترامن بوجوده على قيد الحياة . أما المجتمع والثقافة فهي غير محدودة ومستمرة له وظيفتها الاجتماعية . وثمة آراء ونظريات تربط بين الثقافة بالمجتمع

أو الجماعة البشرية يستند بعضهم إلى العوامل البيولوجية كالوراثة والسلالة العنصرية أو العرقية بينما يستند بعضهم إلى العوامل الشخصية الذاتية والنفسية للأفراد الذين باستطاعتهم قيادة أو إحداث تغيير في المجتمع أو البيئة .

ويرى علم الاجتماع الثقافي لمفهوم النظري للثقافة من خلال تحديد الجماعة البشرية باعتبارها وحدة إجتماعية التي تتكون من عديد أو زمر من الأشخاص ثمة تشابه واضح في الاتجاهات . خاصة فسيما يتعلق بجوانب القيم والمعايير والأهداف وقواعد السلوك والعرف باعتباره تراثاً إجتماعياً لا يتركز في قليل أو كثير على جوانب الوراثة أو السمات البيولوجية لأفراد الجماعة .

وكما يقول ساندرز «إن الجماعات البشرية» تنشأ بينها علاقات أو معايير أو قيم يسلکها أفرادها وفقاً لها نتيجة تفاعل الأسرة وسائر المنظمات الاجتماعية بصرف النظر عن العنصر أو السلالة أو العرق ، فلا دخل لها في اللغة أو الدين أو العادات أو الفنون الشعبية .

ولعل ما خلصت به جماعة من الباحثين عن أنماط الثقافة (١) والتغير في تلك الدراسة التي نشرتها منظمة اليونسكو عام ١٩٥٣ بإشراف الباحثة مارجريت من أن الثقافة وهي ذلك الكل المنظم المتكامل الذي يشارك فيه أفراد الجماعة من خلال التقاليد والفنون والمعارف والأديان والمعتقدات والممارسات التطبيقية أو التكنية والنظم السائدة سواء في الحكم أو التعليم أو

(١) يذكر تايلر في دائرة المعارف (الدين والأخلاق) في مادة ثقافة «أنها ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة والعقائد والعري والأخلاق والقانون والعادات التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في المجتمع فهي تشمل أسلوب الحياة والتراث الفعلي والجمالي واللغة والتشريع والسياسة والاقتصاد والأخلاق» .

التربية أو الأخلاق أو الدين ، أو بمعنى آخر أن مضمون أو محتوى الثقافة في مجتمع ما يتحدد في الاتجاهات والقيم لما تتحدد في الجوانب المادية للحياة اليومية لهم ووسائل الاتصال واللغة والكتابة والمهن والأساطير والشعائر الدينية والتنظيم الأسرى والزواج وعلاقات الملكية والنشاط الزراعى والمهوى وتنظيم الحرب وغيرها من عمارة وفنون ومعتقدات إسطورية .

ولا غرابة في أن نتناول موضوع الثقافة العربية ثم الإسلامية من خلال الكتابة واللغة ، فقد ثبت من الآثار — وخاصة المصرية — أن الأبجدية اليونانية جاءت على غرار أو نسق الهجائية العربية (فألفا بيتا جاما) اليونانية أشبهه (بالألف والباء والجيم) العربية ولهذا يرجح المؤرخون أن اليونان نقلت لغتها عن العرب وكما يذكر المستشرق «مارجليوت» : أن بعض المواقع والأسماء اليونانية (كأسكرا أى المعسكر وفندس أى الجبل وهو من ألفند أى الجبل العظيم الشاهق بالعربية ولاريسا الخيمة أو العريش ... الخ . من الكلمات ..

ومن هذا نتبين قدم اللسان العربى بالنسبة لحضارات الشرق القديم ولقد أشارت التوراة في سفر التكوين وسفر الخروج إلى أن إبراهيم أو إبراهيم تعلم من ملكى صادق وأن موسى أو موسى تعلم من يثرون كاهن مدين أو شعيب وذلك قبل أن يرتحل العبرانيون إلى أرض كنعان ، وقد أشاع الغرب الأوروبى أن أسلافهم اليونان قد سبقوا الأمم إلى العلم والحكمة كما أنهم توهموا بأن العبرانيين قد سبقوا العرب إلى الدين والثقافة بينما الشواهد التاريخية على العكس من ذلك ..

وقد أسمى العرب قبائل الجبشة بالأحباش أى السكان المختلطين بينا أسماهم اليونان بأثيوبية أى بلاد الوجوه المحترقة وأسماهم العبرانيون بالكوشيين لنسبتهم إلى كوشين بن حام بن نوح ، والثابت تاريخياً أن حضارة جنوب شبه الجزيرة

العربية سبقت غيرها من الحضارات وكانت حضارية تالية أو متزامنة مع حضارة مصر القديمة وذلك قبل الميلاد بأربعة عشر قرناً من الزمان والثقافة العربية عاشت بفروعها الثلاث الثمينة جنوباً والآرامية شرقاً والكنفانية غرباً وتفرعت من الآرامية اللهجات النبطية أو الجهرية أو المسند .

ولقد كان المؤرخون العرب ينسبون الشعوب العربية البائدة القديمة إلى (وارم) أو (الأرمان) ١٥ مصداقاً لقوله تعالى (ارم ذات العباد) ويرجع الآرميون إلى هؤلاء الإرم الذين إرتحلوا من شبه الجزيرة العربية إلى بلاد ما بين النهرين فأقاموا دولة بابل حيث سادت اللغة الآرامية ومن الجائز أن تكون هذه الهمزة الآرامية هي الهجرة السامية الثالثة والتي دونت كتاباتها باللغة المسماة وحنما تذكر التوراة في سفر التكوين من أن آرام جد الآرميين أو هو ابن سام أو حفيد فاحور أخو إبراهيم ، وقد أشارت رسائل تل العمارنة المصرية المدونة في القرنين الرابع والخامس عشر قبل الميلاد إلى هؤلاء الآرميين أو الأحملاف ويرجع أنهم قلعوا من شمال شبه الجزيرة العربية إلى بادية الشام أو من العراق وبنيابة القرن الثالث عشر قبل الميلاد ظهرت بعض الأمارات الآرامية بعد اضمحلال الحيثيين والمتباينين في هذه البلاد . واستقرت جماعات كبيرة منهم من سوريا خلال القرن الثاني عشر قبل الميلاد وانتشرت اللغة الآرامية في الشام وحتى بلاد فارس والهند واستمرت اللغة الآرامية حتى عصر الميلاد فكانت هي اللغة التي يتكلم بها السيد المسيح . ونجد أيضاً أن تشابهات الأبدل في الأحرف والتنوين والحركات في اللغة الآرامية والبابلية والسريانية والعبرية وهي أقرب ما تكون إلى اللغة العربية .

ومادمننا نتناول اللغة العربية كقوم أساسى للثقافة فيتعين علينا أن نشير إلى حقيقة أسم العرب والشعوب العربية ، فقد سمي العرب بهذا الاسم لأنهم في موقع الغرب من أمة الآرامية الهندية مع إحلال حرف العين بدلا من الغين أو سمي العرب نسبة إلى العرابة أى الصحراء أو الأرض الجفاف في لغة بعض الساميين القدامى أو أنهم سموا بالعرب نسبة إلى يعرب بن محطان أو عربية تهامة نسبة الجزيرة ، أو كما يذكر ياقوت الحموى وأنهم سموا بأسم بلدهم العربات ، أو أنهم سمو بـ شـرمتين نسبة إلى أقوام أوربا .

ولعل إنتشار أقوام العرب في شمال شرق شبه الجزيرة العربية وخاصة سوريا وفينقية مرجعه التاريخى إلى أن أسم سورية نسبة إلى شورية أو آشورية حيث ساد الآراميين والسريان وأطلق هذا الأسم على تلك البقعة التى بجدى وادى النهرين إلى سيناء والحجاز . أما بالنسبة لفينقية على ساحل الشام فتلك البقعة ترجع إلى كلمة فينقس أى النخلة ومعناها بالرومانية أو اللاتينية بالميرا أو تمر أو تلمر بشرق البقاع . أما بالنسبة لمصر فقد سماها الأغريق بـ كبتوس أى مدينة قفط ثم ورد ذكر كبتوس بعد ذلك وذلك قبل الميلاد بألاف السنين والثابت تاريخا كذلك أن اللغة العبرية أخذت اشتقاقها من اللغة العربية على إمتداد عصور التاريخ . فى القرن العاشر للميلاد قام كل من سعيداؤ مسعدا الفيومى وابن تميم الربانى البابلى ويهوذا بن مزيش ومناحم ابن سروت الأندلسى وسكوم بن جبيرول بتعيين أصول اللغة العبرية . كما أن مفكرهم أخذوا علم الكلام واللاهوت عن العرب . فنذكر منهم ابن جبيرول وابن عزرا القرناطى وابن ميمون والسمؤل وغيرهم .

وإنه بمحاولتنا هذه ، لا نبكى ولا نتباكى على مجد كان لأمة المسلمين ، ولا نؤرخ لتلك الحقبة التاريخية التى يعرفها تمام المعرفة المستشرقون والمستغربون

ولسنا نعيش الماضي فمحسب ، وإنما للنهل منها الطريق السليم والمنهط القويم
إنطلاقاً من الماضي إلى المستقبل عبر الحاضر نستعيد دورنا ولنتبصر بحقيقة
الأسلام وتراثه الخالد . .

لا في عصرنا هذا الذي نعيشه وما يتضارب فيه من مفاهيم وايدولوجيات
متنافرة ومعتقدات ناشئة ودعاوى باطلة من خصوم الأسلام نشأت بغض
التيارات والحركات والفرق والمذاهب التي ترفع شعار الأسلام والأسلام منها
براء ، وليس غريباً أن تعاود الحركات الشعبية الظهور من جديد في مناخ
ملوث تشوبه المذاهب الدينية والسياسية التي بعدت عن جوهر العقيدة والعقل
أو بمعنى أدق أخذت بعض الدعاوى تشن حربها على الثقافة الإسلامية. والدعاة
المسلمين

لذا تتبدى أمام المفكر الأسلامي والدعاة المسلمين الضرورة لتنقية مسار
الثقافة الإسلامية بإلقاء الضوء على منابعها ومصادرها الخالصة والكشف عن
مقوماتها الدينية والحضارية وبيان مدى التفاعل الثقافي مع غيرها من الثقافات
الأجنبية وتصحيح مسار الحركات الثقافية الأسلامية والوقوف على نماذج
أصلية منها بأستعراض لأهمية الفكر الأسلامي ودروسه والتعرف على طبقات
المفكرين ودعاة الثقافة الأسلامية وتقويم الدعاوى الشعبية التي بعدت
وتباعدت عن جوهر الأسلام حتى يستبين الحق من الباطل .

حركة الترجمة والنقل والتأليف الفلسفي في الإسلام

لا نستطيع أن نوفي تاريخ الترجمة حقه من الدراسة لهذا سنغنى بأثار كبار المترجمين دون استقصائها تمام الاستقصاء كما أننا سنغنى بالبحث عن أهم الآثار اليونانية التي ترجمت إلى اللغة العربية ومعرفة مدى عناية الإسلام فيها وتأثير هذه الكتب على اتجاه الفلسفة في الإسلام .

ولقد كان تأثير الفكر اليوناني على الفكر الاسلامي أسبق من الترجمة ذلك لأنه كان يعيش بين المسلمين كثيرًا من السريان والنصارى ممن لديهم علم بالآثار والتفكير اليوناني فكانوا ينقلون بعض ثمرات الفكر اليوناني إلى المسلمين. نقلاً شفويًا وكذلك كان يعيش بينهم كثير من الجوارى الروميات ممن لهم حظ كبير من الثقافة وكن يقمن بوظائف الخدمة والتربية في بيوت الخلفاء والأثرياء فكان هن تأثير جديد في تعريف بعض الأوساط ببعض نواحي الفكر اليوناني . بل أن الخليفة المأمون قد وقع تحت هذا التأثير .

ومن الممكن تلخيص حركة الترجمة بتقسيمها إلى أدوار ٣ في العصر العباسي . الدور الأول من خلافة المنصور إلى وفاة الرشيد أي من سنة ١٣٦ إلى ١٩٣ هـ . وفي هذا الدور تعد رجال الطبقة الأولى من حيث الزمن من المترجمين منهم يحيى ابن البطريق مترجم «المجسطي» وهو كتاب في الفلك والهيئة وهو أهم كتاب في الفلك وترجم أيام المنصور و «جورجيس» وابن جبرائيل الطبيب كان سنة ١٤٨ هـ . وعبد الله ابن المقفع مات سنة ١٤٢ هـ

والدور الثاني من ولاية المأمون ١٩٨ إلى ٣٠٠ هـ ومن الطبقة الثانية من المترجمين الذين كانوا لهم الحظ الأكبر في الإنتاج منهم يوحنا ابن البطريق والحاج بن البطريق وقسطا بن لوقا البعلبكي كان يعيش ٢٠٢ هـ وعبد المسيح ابن ناعمة الحمصي وحنين ابن اسحاق الذي اخترناه نموذجا للمترجمين ثم ابنه اسحق ابن حنين وثابت ابن قره الصابي وحبش الأعسم المتوفى ٣٠٠ هـ وقد ترجم في هذا العصر أغلب كتب أبو قراط وجالينوس وأرسطو وبعض كتب أفلاطون وكثير من التفاسير على هذه الكتب .

وأما الدور الثالث فهو من سنة ٣٠٠ أي من تاريخ وفاة حبش إلى منتصف القرن الرابع ومن مترجمي هذه الطبقة متى ابن يونس وسنان ابن ثابت ابن قره ويحيى بن عدي المتوفى سنة ٣٦٤ وأبو علي ابن زرعة وكان أكثر اشتغال هؤلاء بالكتب المنطقية لأرسطو وبالمفسرين كالأسكندر ، والأفروديسي ويحيى النحوي وغيرهم .

وكان الواجب يقتضي تتبع عناية الاسلاميين لمختلف الفلاسفة اليونانيين بادئين بالسابقين لسقراط ثم أفلاطون وهكذا . ولكن الموقف يقتضي بالاختصار وتناول العناية بأرسطو فنقول أن العرب قسموا كتب أرسطو أقساما مختلفة على حسب ما تناول من العلوم وكان بأيديهم فهرست جامع لمؤلفاته من تأليف رجل اسمه بطليموس وقد ضاع الأصل اليوناني لهذا الفهرس ولم تبق إلا الترجمة العربية محفوظة في كتب مثل كتاب ابن الطبري في تاريخ الحكماء ويحتوي هذا الفهرس على أسماء ٥٨ كتاب لأرسطو وتقسّم إلى أقسام الكتب الخاصة بالمنطق ثم الخاصة بالطبيعات ويأحق بها ما يتعلق بعلم النفس ثم

الاصوات ثم الكتب المختصة بالأخلاق والسياسة . فالقسم الأول الخاص بالمنطق يشتمل عند العرب على ٨ أجزاء كما قال اليعقوبي في تاريخ وغيره من المؤرخين وكما ذكر الفارابي في رسائله وثبعتها سائر المشتغلون بهذه العلوم وأولها كتاب قاطيغوريا أى المقولات . قال الفارابي : هو في قوانين المفردات من المعقولات والألفاظ الدالة عليها . ترجمة ابن المقفع أيام المنصور ثم ترجمة اسحق ابن حنين وقد ذكرنا الدالة عليها . ترجمة ابن المقفع أيام المنصور ثم ترجمة اسحق ابن حنين وقد ذكرنا فيما مضى أسماء ناشري المقولات وأشرنا إلى عناية بعض العلماء بنشر ترجمة ابن المقفع لهذا القسم من منطق أرسطو وترجم يحيى ابن عدى تفسير الاسكندر الافروديسي لهذا الكتاب كما أن الفارابي وضع كتابا يسمى شرح المقولات وكتابا آخر سماه (الغامض المستغلق من كلام أرسطو في قاطيغورياس) وهذان الكتابان غير موجودين حاضراً ولكن توجد تعليقات عليهما لابن باجه الأندلسي ولم تنشر بعد وللكندي كتاب المقولات العشر وكتاب في قصد أرسطو في المقولات .

ولأبراهيم القويرى أستاذاً أبى بشر كتاب تفسير (قاطيغورياس) كما أن لهذا الكتاب جوامع ومختصرات للكثيرين مثل اسحاق ابن حنين وأحمد ابن الطيب المعروف بالسرخسى تلميذ الكندي وثابت ابن قره والرازي الطيب . ولابن سينا رسالة في أعراض المجهولات .

والجزء الثانى هو كتاب بار أبرميناس أى العبارة ومعناه التفسير . قال الفارابي : فيه قوانين الألفاظ المركبة . ترجمة ابن المقفع ثم ترجمة اسحق ابن حنين ونشرة الفارابي وأبو بشر متى . ولأبراهيم القويرى كتاب اسمه العبارة . واختصر كتاب العبارة حنين وأبناه اسحق من بعده وابن المقفع والكندي ، والرازي وثابت ابن قره والسرخسى تلميذ الكندي .

والجزء الثالث كتاب أنالوطيقا الأولى (Ana lytiques pr) ومعناه — تحليل القياس قال الفارابي فيه الأقاويل التي تميز بها القياسات المشتركة للصنائع الخمسي (البرهان — الجدل — الخطابة — السفسطة — الشعر) ترجمة ابن المقفع وترجمة أيضا (تبادورس) ويقال أنه عرض على حنين فأصلحه . وفي نسخة أنا لوطيقا الموجودة بباريس أنه عن ترجمة يحيى ابن عدي عن الترجمة السريانية وفسره الكندي وأبو بشر متى ابن يونس كما فسر الفارابي وخلصه ويوجد للتخليف ترجمة عبرية على أن الأصل العربي غير محفوظ ولا إبراهيم الغويري كتاب أنا لوطيقا الأول والثاني ويوجد بمكتبة بآسيانيا تفسير لإبي الطيب مع كتاب الفارابي وتفسير آخر للخرجاني .

.. والجزء الرابع أنا لوطيقا الثاني ويدعى أبو ديقطيقا Apdictigue ومعناه البرهان . قال الفارابي : فيه القوانين التي تمتحن بها الأقاويل البرهانية وقوانين الأمور التي تلتئم بها الفلسفة ترجمة متى ابن يونس الترجمة السريانية التي قام بها اسحق ابن حنين من اليونانية إلى السريانية شرحه الكندي والفارابي ومتى ابن يونس قال القفطي : وفسر متى ابن يونس الكتب الأربعة في المنطق بأسرها وعليها يعود الناس في القراءة وكان متى قد قرأه على أبي يحيى المزوزي ولهذا الأخير كلام فيه وهذه الكتب الأربعة تسمى بالمنطقيات الأربعة المقدمة الخامس منها طويقا Topique ومعناه المواضع الجدلية ظل الفارابي فيه القوانين التي تمتحن بها القوانين وكيفية السؤال الجليل والجواب الجليل ترجمة يحيى ابن عدي عن ترجمة سريانية لاسحق ابن حنين وترجم ٧ مقالات منه أبو عثمان — الدمشقي وترجم المقالة الثانية منه إبراهيم ابن عبد الله واختصر الفارابي هذا الكتاب وفسره أيضا كما فسر يحيى ابن عدي وفسر المقالة الأولى منه أبو بشر متى .

السادس سوفسطيقا Sophistique وهو المغالطة وترجمة العرب بالحكمة المحوثة قال الفارابي : فيه قوانين الأشياء التي من شأنها أن تغلظ عن الحق وتحير وأحصى جميع الأمور التي يستعملها فن قصده التحويل والمخرقة في العلوم والأقاويل . ثم أحصى ما ينبغي ما ينتفى به الأقاويل المغلطة التي يستعملها المستمع والممره وكيف يفتح وبأى شيء يوقع وكيف يتحرز الإنسان ومن ابن يغلظ في مطلوباته ، ترجمة حنين وترجمة ابن زرعة عن السرياني - وترجمة يحيى ابن عدي وإبراهيم العشاري من ترجمة سريانية وابن ناعمة الحمصي وفسره الكندي والفارابي وألف يعقوب الكندي كتابا سماه (في الاحتراس عن خدع السفسطائية) .

وفي جملة هذه الكتب الست أى المقولات والعبارة والقياس والبرهان والجدل والمغالطة هي التي تعرف عند اليونانيين باسم أورجانون Organon أى الآلة تشبها لها بالآلة المستعملة في كل علم لأنها تتناول القواعد العقلية التي لا يستقيم غيرها عمل الفكر في كل موضوع . والحق لها العرب كتابين أضافوهما إلى كتب المنطق وهما كتاب :

أ - ريتوريقا Rhetorica ومعناه الخطابة . قال الفارابي في القوانين التي تمتحن بها الأقاويل الخطابية وأصناف الخطب وأقاويل البلغاء والفصحاء وهل هي على مذهب الخطابة أم لا ويحصى فيها جميع الأمور التي بها تلتئم صناعة الخطابة وتعرف كيفية صناعة الأقاويل الخطابية والخطب في كل فن من الأمور وبأى الأشياء تصير أجود) .

ولهذا الكتاب ترجمة لاسحق ابن حنين وترجمة أخرى لإبراهيم ابن عبد الله وشرح الفارابي ومقدمة له وجوامع لابن رشد نشرها الأستاذ لاتسينو .

ب - بويطيقا Poetica أى الشعر . وفيه احصاء لجميع الأمور التى بها تلتئم صناعة الشعر وأصنافها وأصناف الأشعار ومن أى الأشياء تعمل وقد نشر هذا الكتاب مرتين نشره مارجليوس ثم نشره كاتش . فأما الأول فإنه أضاف إلى المتن العربى قطعة فى الشعر من كتاب الشفاء لابن سينا تعتبر تلخيصا لكتاب الشعر الترجمة العربية إلى اللاتينى ليسر بهذه الترجمة للشغليين بالآثار اليونانية الانتفاع بها فى تقويم النص اليونانى ولكن عمله لم يكن كاملا ولذلك نلبت الأكاديمية البروسية الأستاذ كاتش لنشر هذا الكتاب نشرة علمية وخدمته على نحو ما ينبغى بعد وفاته فى مجلدين الأول يحتوى على المتن كما هو فى مخطوط باريس كلمة كلمة وسطرا سطرا والمجلد الثانى يحتوى دراسات من هذه الترجمة العربية وكان لهذا العمل تأثير كبير فى تصحيح نص أرسطو اليونانى ولا يستغنى عن الآن فى دراسة كتاب الشعر لأرسطو هذه الترجمة هى من عمل متى ابن يونس ولاشك أنها لم تكن الترجمة الوحيدة لهذا الكتاب الخالد إذ أن ابن رشد يورد فى جوامعه متنا آخر مختلف من المتن المنشور والأغلب أنه ليحيى ابن عدى وربما كان من عمل اسحق ابن حنين إذ كلاهما ترجم هذا الكتاب وقد نشر الأستاذ لاتستينو جوامع الشعر لابن رشد ونسخه الأوريجانون الموجودة بباريس تعتبر من القيمات لتاريخ الفلسفة الاسلامية إذ أنها تحتوى بجوار الترجمة لنص الأوريجانون على تعليقات ليحيى ابن عدى وابن زرعة وأبى عثمان الدمشقى كما أنها تحتوى على موازنات بين الترجمات المختلفة لهذا الكتاب. وقد كانت كتب أرسطو المنطقة هى المرجع الأول والأخير للعرف فى دراساتهم للمنطق فشرحوها مستعينين بشروح اليونانيين لها فشرحوها متوسعين فى المنطق بنفس الروح الذى كان يتوخاها أرسطو ثم أنهم لم يعنوا بالشعر على نحو ما كان فهمه أرسطو ذلك لأنهم حسبوا أنه جزء

من المنطق كما أنهم استغربوا صناعة الشعر اليوناني ولم يستطيعوا التوفيق بينها وبين صناعة الشعر العربي ولم يوفق في التقريب بين الصناعتين إلا ابن رشد وذلك في حدود ضيقة جدا .

(٢) الكتب الطبيعية :

١ - كتاب سمع الكيان أو السماع الطبيعي : ينقسم إلى ٨ مقالات نقل الأولى أبو رزح الصواصم نقله يحيى ابن عدى . ونقل الثانية من السريانية يحيى ابن عدى . والثالثة لا يعرف لها ناقل وكذا الرابعة . ونقل بعض الثالثة فسطا ابن لوقا كما نقل الخامسة والسادسة لا يعرف لها ناقل ولم توجد كاملة عند العرب والسابعة وترجمها فسطا ابن لوقا والثامنة لا يعرف لها ناقل وتوجد منها بالعربية قطع يسيرة . وتفسير وشروح الكتاب كثيرة منها شرح الفارابي وثابت ابن قره وأبي الفرج خدامة وابن السمع وابن زكريا الرازي وابن الهيثم وابن باجه الأندلسي .

قال اليعقوبي في هذا الكتاب : سمع الكيان هو الخبر الطبيعي يبين فيه أرسطو عن الأشياء الطبيعية المشتملة على الطبائع كلها التي لا وجود لشيء من الطبائع دونها وهي خمس العنصر والصورة والمكان والحركة والزمان فإنه لا وجود لزمان إلا بحركة ولا وجود للحركة إلا بمكان ولا للمكان إلا بصورة ولا للصورة إلا بعنصر ، وهذه الخمس منها إثنان جوهران وهي العنصر ، والصورة وثلاث أعراض جوهرية . (العنصر ما تتكون منه المادة) .

(٢) السماء والعالم : يتضمن كتابين (السماء) وهو صحيح النسبة إلى أرسطو والثاني كتاب العالم وهو متحول نسب إلى أرسطو وقد ترجمها ابن البطريق وكان الكتاب موضوع إهتمام الاسلاميين حتى من غير الفلاسفة فكتب أبو هاشم الجبائي المعتزلي كتابا سماه التصفح أبطل فيه قواعد أرسطو وتولى ابن

رضوان الطيب المصرى الانتصار لأرسطو على من أنتهز كتابه فى السماء والعالم وكذلك فعل ابن هيثم الرياضى حيث رد على يحيى النحوى وعلى ابن هاشم الجبائى . ولا تخلد كتب الفلاسفة الاسلاميين من تخصيص فصول فى الكلام فى حركة الكواكب وهى من المسائل التى عرض لها كتاب السماء والعالم .

(٣) انكون والفساد : ترجمة اسحاق ابن حنين عن الترجمة السريانية لوالدة حنين ونقله متى ابن يونس بتفسير الاسكندر والافروديسى كما ترجمه أبر عثمان الدمشقى ترجمة أخرى ولا بن رشد جرامع لهذا الكتاب لم تنشر بعد .

(٤) الآثار العارية Meterologie وهو يبحث فى المركبات التى لا مزاج لها (أى ليست مركبة من العناصر الأرضية) ويتعرف منها أسباب حدوثها لأن الحدوث إلى فوق الأرض أى الهواء وكائنات الجور إما على وجه الأرض كالأحجار والجبال وإما فى الأرض كالمعادن . ترجم هذا الكتاب يحيى ابن البطريق وذلك لأجل المأمور ابن الرشيد ولأبى الخير المعروف بأبن خمار مقالة فى الآثار الخيلة فى الجر الحادثة من البخار المائى وهى الهالة والقوس والضباب ولأبى سليمان السجستانى المنطقى مقالة فى أن الاجرام العلوية طبيعة خامسة وأنها ذارت أنفس وأن النفس التى لها هى النفس الناطقة .

(٥) والخامس عشر معروف عند العرب وهو فى المعادن .

(٦) كتاب النباتات : وما عرفه العرب منه هو من تأليف نيكولا وس الدمشقى لأن كتاب أرسطو فى النبات ضاع منذ زمن طويل .

(٧) الحيوان : وهى عند العرب فى ١٩ مقالة نقله ابن البطريق . يلاحظ أن الترجمة العربية تشتمل على ٣ كتب من تأليف أرسطو أولها الكتاب المعروف بطبائع الحيوانات وهو فى عشرة مقالات والثانى فى كتاب له أسم

أعضاء الحيوان في ٤ مقالات . والثالث في تكوين الحيوان في ٥ مقالات . ومن هنا جاء حساب العرب للكتاب بأكمله في ١٩ مقالة . وكان لهذا الكتاب تأثير كبير على الثقافة العربية وعارض الكثير من المؤلفين ومنهم الجاحظ الذي ظن أنه قد يحسن في هذا الموضوع خيرا مما فعل أرسطو . وما في هذا الكتاب مبنى على الملاحظة والتجربة والأخبار المنقولة عن الرحالة والهنود والصيادين ولذلك كان من السهل انتقاء ما كتبه أرسطو اعتمادا على التجارب الجديدة أو الملاحظات الشخصية . وما يحق بهذه المجموعة كتاب «منافع أعضاء الحيوان» وكتاب المسائل . والطائفة الثالثة من كتب أرسطو تتعلق بعلم النفس وكان الكثير من المسلمين يلحقونهم بالطبيعيات وتشتمل هذه الطائفة على كتاب النفس وكتاب الحس والمحسوس .

كتاب النفس يقع ٣ مقالات نقله حنين من إسحاق إلى السرياني ونقله إسحاق إلى العرب وتوجد منه نسخة في خزانة الاسكوريال في أسبانيا فيها ترجمة إسحاق لكتاب أرسطو مع تلخيص الاسكندر لافروديس ويتبع كتاب النفس كتب تعرف بالطبيعيات الصغرى وهي تشمل على كتاب الحس والمحسوس . وكتاب الذكر والتذكر وكتاب النوم واليقظة وكتاب الرؤيا وتعبيرها وكتاب طول العمر وقصره وكتاب الموت والحياة وكتاب النفس وكتاب الشباب والهرم وقد ترجمت كلها إلى العربية .

٤ — الأخلاق تبحث في أخلاق النفس والسعادة في النفس والبدن وتدبير العامة والخاصة وتدبير الرجل لبيته والسياسة أو تدبير المدن وقصص أصل التدبير للمدن . وهذا ما حكاه اليعقوبي في تاريخه والواقع أن كتب الأخلاق المنسوبة إلى أرسطو هي : أولا كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس ثانيا الأخلاق

إلى ديموس ثالثا الأخلاق الكبرى . ويظهر أن العرب ألحقوا العشر مقالات الأولى إلى نيقوماخوس بالمقالين الأخيرتين في الأخلاق الكبرى فجعلوها كتابا واحدا يحتوى على ١٢ مقال ونقله حنين ابن اسحق وأغلب كتب العرب في الأخلاق مبنى على كتب أرسطو وأشهر التلخيصات في الأخلاق هو كتاب ابن ماسكويه المشهور بتطهير الأعراق وتهذيب الأخلاق . وكذلك كتاب نصير الدين الطوسي بالفارسية المعروف (أخلاق ناصر) ويلحق بهذه الطبقة الرابعة الكتب المتعلقة بتدبير المنزل (الاقتصاد السياسى الآن) والسياسة (البوليتيكا) .

ولأرسطو في هذا الكتاب السياسة المدنية وكتاب في أحكام المدن السياسية وقد ضاع أكثر هذا الكتاب الأخير ولم يكتشف منه إلا الجزء المتعلق بمدينة أثينا هو المسمى الآن دستور الأثينية أو نظام الأثينية . وقد ذكر مؤرخوا العرب وبعض فلاسفتهم هذا الكتاب بعناوين مختلفة منها إشارات إلى الكتاب الذى وضعه أرسطو فى وصف المدن اليونانية وهذا الكتاب الذى ضاع أصله اليونانى ولم يوجد منه غير الكتاب الخاص بأثينا ويرجع من كلام هؤلاء أن كتاب السياسة الذى وضعوا أرسطو ترجم إلى العربية لكثرة ما نقل عنه فى كتب العرب ومن الذين نقلوا عنه (ابن سبعين) الفيلسوف الأندلسى فى رسالة وجهها إلى الأمير اطور «فردريك الثانى» الذى كان امبراطورا لألمانيا وملكاً على صقلية فى وقت إزدهار الحياة العربية بالأندلس وفى صقلية نفسها .

وينسب إلى أرسطو كتب كثيرة فى السياسة نقلت إلى العربية وهى فائقة ومن أشهرها الكتاب المعروف بكتاب السياسة أو سر الأسرار وهو محشو بالخرافات والسحر وتفسير الأسرار وهو مزيج من أفكار أفلاطونية وخرافات لا يمكن أن يصدق أن يصدر هذا الهذو عن أرسطو أو عن واحد من تلاميذه .

هـ — الاهليات أو ما بعد الطبيعة : وقد نقل هذا الكتاب عن العربى وعرف باسم كتاب الحروف نقل اسحق منه من حرف الألف الصغرى إلى حرف الميم ونقل يحيى ابن على هذا الحرف أيضا . كما نقله مضافا إليه حرف النون اسطوانات الكندى . ونقل حين مقالة اللازم . كما نقل متى هذه المقالة بتفسير تامسبتيوس . هذا الكتاب بنشرة فى الوقت الحاضر الأب (بويج Bauyges) ضمن تفسير ابن رشد وقد نشر من قبل تلخيص ابن رشد لهذا الكتاب كما نشر الدكتور أبو العلا عفيفى مقالة اللام وأعاد نشرها فيما بعد الدكتور بلوى .

وهذه نظرة غير كاملة لمؤلفات أرسطو المنقولة إلى اللغة العربية ، ولم نتناول فيها بالتفصيل كتبه المزيفة المنحولة ولا داعى للكلام فيها خشية الإطالة وينبغى أن تضم لهذا الكلام شرح لعناية الاسلاميين بالتفسير اليونانية لكتب أرسطو وأشهر هذه التفسير ما وضعه الاسكنلر الافروديسى ويحيى لنحوى وثامسبتيوس وامونيوس السقا ونيقولا الدمشقى وأكثر هؤلاء من أتباع المذهب الأفلاطونى الحديث ولهذا إنلمست آراء خاصة بهذا المذهب ضمن الشرح فلا قوال الخاصة بأرسطو فساعد هذا على التقريب بين أرسطو وأفلاطون . وسنتكلم فيما بعد بعناية الاسلاميين بالفلسفة الأفلاطونية الحديثة ومعرفتها بها وسنتعرض الآن لموضوع خاص بالفلسفة التى تسمى عند اليونانيين بإسم فلسفة التوفيق نسبة إلى طائفة من الفلاسفة المتأخرين كانوا يجمعون بين المذاهب اليونانية المختلفة وكانوا ينجحون أحيانا فى التوفيق ولا يصحهم التوفيق أحيانا فكان هؤلاء يوفقون بين أفلاطون والرواقية والفيثاغورية وأرسطو وأحيانا بين هذه المذاهب الفلسفية والديانة المسيحية الناشئة فى زمنهم .

الباب الثاني

الفصل الأول :

- أ - نشأة علم الكلام وتسميته .
- ب - تعريف علم الكلام ومشكلاته
- ج - حركة الاعتزال والأصول الخمسة .

علم الكلام

التعريف بعلم الكلام : موضوع ومنهج البحث في علم الكلام

تعريف علم الكلام : —

رغم أن تعريف العلم قبل الاحاطة بمسألة وموضوعاته لا يعطى للطلاب معرفة تامة وتصورا كاملا لحقيقة المعرف إلا أننا مع ذلك نجد أنفسنا مضطرين لأن نضع أمام المبتدئ تعريفا أو تعريفات مبدئية ليكون على بصيرة بالموضوع الذى سيدرسه وذلك لأن من ركب متن عمياء أو شك أن يخطئ يخطئ عشواء كما يقول الأيجي الذى يسهل كتابة «المواقف بالتعريف الآتى : (والكلام علم يفكر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد صلى الله عليه وسلم ، فإن الخصم وأن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام) .

وقريب من هذا التعريف الذى يقدمه ابن خلدون فى مقدمته حيث يقول (هو علم يتضمن من الحجج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة .

يتبين لنا من هذين التعريفين أن الغرض من علم الكلام :

١ — الدفاع عن العقيدة الإسلامية بالأدلة العقلية .

٢ — الرد على المبتدعة أى الذين ابتدعوا الأقوال والآراء فى مسائل من الدين لم يتعرض المسلمون الأولون أيام الرسول والصحابة لها إنما آمنوا بها إيمانا قويا من غير بحث أو جدل فمثلا قبل المسلمون الأولون قوله تعالى «يد الله فوق أيديهم» ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام «ولم يسألوا عن معنى اليد أو الوجه كيف يكونا» .

وتروى الأخبار عن الوليد بن مسلم أنه قال : (سألت مالك بن أنس سفيان الثوري والليث بن سعد عن الأخبار التي جاءت في الصفات أي صفات الله فقالوا أمرها كما جاءت ومثل ربيعة الرأي عن قوله تعالى : «الرحمن على العرش استوى» كيف استوى ؟ فقال (الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة) . فالبدعة هي إثارة مسائل لم يتعرض الصحابة وأوائل المسلمين لها .

كذلك وقفت بعض فرقة المسلمين أمام قوله تعالى : «يعذب من يشاء» وقالوا بأن ذلك يقدح في عدل الله فإنه سبحانه لو عذب المطيع وأثاب العاصي لكان ذلك خرفاً للعدل وخرفاً لوعد الله ووعيده .

لم يقف المسلمون الأولون عند مثل هذه الآيات ويتفكرون فيها ويستخرجون منها نتائجها المنطقية إنما قبلوها بقلوبهم لا بعقولهم فقد كانت قلوبهم أسبق من عقولهم في مبدأ الديانة .

ولكن سرعان ما تغيرت الأحوال فقد واجه المسلمون بعد فتوحاتهم العظيمة وبعد أن دانت لهم الأرض ومن عليها إنما ذات حضارات وديانات قديمة من يهود ونصارى وثنية أي القائلين بالهين لإثنين للعالم آله النور ويسمونه يزدان وآله الظلمة ويسمونه أهرمن ، آله النور مبدأ كل خير وجمال في العالم وآله الظلمة مبدأ كل شر وقبح في العالم وهؤلاء كانوا على فقر من العلم في الفلسفة أعنى الفلسفة اليونانية ومثل هؤلاء لا يمكن إقناعهم بالقرآن أو الحديث أى بالدليل الثقلي بل لابد من استخدام الدليل العقلي معهم لأن العقل هو العقل المشترك بين الناس جميعاً هذا من ناحية أما من ناحية أخرى فإن بعض المسلمين أنفسهم قد مالت عقولهم إلى تفهم الدين بالعقل وهاجموا التقليد وتحرروا في فهم النص وهما أمر طبيعي في كل أمة وفي كل حضرة وقد

حدث مثل ذلك في الديانات جميعا فالديانة في أول أمرها تأخذ طريقها مباشرة إلى القلب ثم يبدأ العقل شيئا فشيئا في إثارة العقل والتفكير فيها .
موضوع علم الكلام :

يقول الایجی (١) : «المقصد الثاني موضوعه : إذ به تمايز العلوم وهو المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية ... وقبل هو ذات الله تعالى إذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله في الدنيا وكحلوث العالم وفي الآخرة كالخشر وأحكامه فيها كبعث الرسول ونصيب الايمان والثواب والعقاب» .

أما مسألة ذات الله وصفاته فهي أخطر وأهم مباحث علم الكلام للدرجة أننا نجد الامام عمر النسفی صاحب العقائد يعرف علم الكلام بأنه التوحيد والصفات .

غير أن علم الكلام حين تصور بصورته النهائية أو أدخلت في مباحثة مباحث منطقية كثيرة فيقدم المتكلمون المتأخرون من أمثال الرازی والایجی والنسفی كتبهم الكلامية بمقدمة طويلة في مسائل المنطق فيبحثون في التصورات (أى الألفاظ) أو التصديقات (أى القضايا) وأنواع البراهين الموصلة إلى العلم وحده العلم ويتكلمون عن مسائل فلسفية محضة مثل الجوهر والعرض والموجود والمعلوم وأحكامها كما يتكلمون عن الأمور الاعتبارية كالاضافات مثل معنى الابن هذا المعنى معنى اضافى لا يعقل إلا مع وجود الأب وهذه الأمور الاعتبارية موجودة في الذهن فقط .

كل هذه المسائل قد اختلطت بعلم الكلام وأصبحت كتب العقائد لا تخلو منها وذلك بفضل معرفة المسلمين للفلسفة اليونانية والمنطق الصورى الأرسطى .

(١) الایجی المواقف طبعة القاهرة صفحة ٧ .

بوجه خاص فعلم الكلام قد ادرجت ضمن مسائله من المنطق والفلسفة ولكنه مع ذلك اختص بمسائل أخرى لا تتناولها الفلسفة ولا المنطق كاثبات النبوة والرسالة والأمامة والرؤية والملائكة والحشر الجسماني وغيرها . إذ موضوع علم الكلام متصل إتصالا شديدا بموضوع الفلسفة بل إننا نستطيع أن نقول أن موضوعات علم الكلام تكاد تكون هي موضوعات العلم الإلهي في الفلسفة البهية أما الخلاف بين الكلام والفلسفة فإنه ينصب على المنهج إذ المنهج عند المتكلمين مختلف تماما عن منهج الفلاسفة في تناول موضوعاتهم فإن كان علماء الكلام قد اقتطعوا بعض مسائل من الفلسفة وبحثوها فأنهم مع ذلك قد صبغوها بصبغة كلامية ذلك لأن منهجهم في تناول هذه المسائل مختلف عن منهج الفلاسفة . أن المتكلم يؤمن أولا بالله وصفاته وبكل ما جاء في كتاب الله ثم يمضي من هذه الإيمان إلى البرهان على ما يؤمن به وذلك بعكس الفلاسفة الذين يتحررون من كل تصديق أو اعتقاد سابق ثم يبدأون التفكير في موضوعاتهم ولا يعتبرون إلا ما يؤدي إليه الفكر والنظر مهما كانت الأمور التي يؤدي إليها وفي ذلك يقول ابن خلدون في مقلدته (١) :

«ان نظر الفيلسوف في الالهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته ونظر المتكلم في الوجود من حيث أنه يدل على الموحّد وبالجملّة فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية» .

تسمية علم الكلام :-

(١) ابن خلدون المقدمة طبعة القاهرة ص ٤٠٠ .

يقدم لنا الشهرستاني (١) سبين الأول هو أن أظهر مسألة تكلم المسلمون فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام أى الكلام الله يعنى القرآن . وكان وجه النزاع فيها هل كلام مخلوق أم غير مخلوق الثانى أن المتكلمين أرادوا أن يقابلوا الفلاسفة فى تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق والكلام وتراد فان ، فعلم الكلام عند المتكلمين بمثابة المنطق أى النطق أى الكلام عند الفلاسفة ، فكلا العلمين يقوم مبناه على الكلام ويؤيد هذا الاتجاه الايجي الذى يقول «إنما سمي كلاما إما لأنه بأزاء المنطق للفلاسفة أو لأنه — وهذا هو سبب ثالث — أبواب عنونت أولا بالكلام فى كذا أى إذا قلنا مثل الكلام فى صفات الله ، الكلام فى الإمامة ، الكلام فى النبوة فأننا نسمى بعلم الكلام» .

ويمكن أن يقال بأنه سمي بالكلام لأنه يورث قدرة على الكلام فى الشرعيات ومع الخصم ولعلم الكلام أسماء أخرى قيسى بعلم التوحيد وأحيانا بعلم أصول الدين وأحيانا بعلم أصول العقائد كذلك سمي فى وقت من الأوقات بالفقه الأكبر وتنسب هذه التسمية إلى الإمام ابن حنيفة ، ويذكر التهانوى صاحب كشف اصطلاحات الفنون أنه سمي أيضا بعلم النظر والاستدلال .
فائدة علم الكلام :

١ — الترقى من حضيض التقليد إلى ذروة الإيمان «ويرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات» وعامة الناس الذين ورثوا دياناتهم عن آبائهم مقلدون بأبن المسلم مسلم وابن اليهودى وعلى ذلك فإن التقليد يضعف العقيدة ومن ثمة لا بد من الدواسة والبحث فى أصول الدين والعقيدة لنؤمن بعد إقتناع وبعد إقامة الدليل ذلك أدعى إلى أن يكون الإيمان قويا «ومع ذلك فأننا نجد

أنفسنا في حيرة لأن البحث في العقائد يورث الشك أكثر مما يورث اليقين وليس أدل على ذلك من أن أئمة المسلمين من علماء الكلام أمثال الغزالي ، والرازي (١) قد ندموا على اشتغالهم بعلم الكلام وتمنى الغزالي من الله أن يؤتیه إيمان العجائز أى الذين يؤمنون بغير بحث ولا نظر فيكون إيمانهم قويا غير مشوب بالشك وقيل عن الرازي أنه بكى كثيرا وندم على اشتغاله بعلم الكلام وفي وصيته التى كتبها وهو على فراش الموت يقول : «ولقد اخترت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفى غليلا ولا تروى غليلا ورأيت أصاح الطرق طريقة القرآن ..»

٢ - حفظ قواعد الدين عن أن تزلزها شبه المبطلين هذه هي الفوائد التى ترجى من وراء دراسة علم الكلام وكلها ترجع إلى أن البحث في علم الكذب الغرض منه دفع التقليد وتقوية العقيدة ولكن مسألة تقوية العقيدة مسألة محل نظر فإن المخاوف التى أبدىها الامام الغزالي من تعلم علم الكذب والندم الذى أبداه الامام الرازي على اشتغاله بعلم الكلام كل هذا يدل على أن علم الكذب يورث الشك والحيرة بل أن الغزالي يذهب إلى أن عقيدة أهل الصلاح والتقوى من عوام الناس أثبت من عقيدة المتكلمين والمجادلين . أن الشرع لم يكلف عامة الناس سوى بالتصديق الجازم . أما البحث والتفتيش وكلف الأدلة فلم يكلفون أصلا .

نود أن نطرح السؤال الآتى هل علم الكلام من العلوم المذمومة أى التى ذمها الشرع أم هو علم من العلوم الدينية كالتفسير والحديث أو بعبارة أخرى هل هو علم مباح مندوب إليه أم علم مذموم منهى عنه ؟ ...

(١) فخر الدين الرازي في المحصل وشرح الكائن له في المفصل تحقيق شمولدريس عام ١٨٤٢

المسلمون مختلفون أشد الاختلاف في ذلك فمنهم من يرى أنه بدعة وحرام وأن العبد إن لم يلق الله عز وجل بكل ذنب سوى الشرك خير له من أن يلقاه بالكلام ومنهم من يقول بأنه علم واجب وفرض أما فرض عين أو فرض كفاية . والعلم الذي هو فرض عين هو العلم الذي فرض على كل مسلم لقوله عليه السلام : « طلب العلم فريضة على كل مسلم » لكن ما هو هذا العلم الذي هو فريضة على كل مسلم هل هو علم الكلام ؟ : هل هو التفسير ؟ . هل هو علم الحديث ؟ هل هو علم المكاشفة والتصوف ؟ . لا نعتقد أن شيئا من هذه العلوم فرض علينا إنما العلم الذي فرض على كل مسلم هو تعلم كلمتي الشهادة وتعلم الطهارة والصلاة والصوم والزكاة وتعلم الحلال والحرام عندما يجب مثل هذا التعليم إذا كان مثلا الإنسان في بلد يشرب أهلها الخمر ويأكلون الخنزير فعليه أن يتعلم أن ذلك حرام . أما العلم الذي هو فرض كفاية فهو كل علم لا يستغنى عنه في قوام أمور الدنيا كالطب إذ هو ضروري لشفاء الأبدان والحساب إذ هو ضروري في المعاملات ، وهذه العلوم لو خلا بلد عن يقوم بها اتعرضت البلد للخراب وإذا قام بها واحد فقد كفل الآخرين مهمة أداء هذه الوظيفة لذلك سميت فرض كفاية . من الممكن اعتبار علم الكلام ، بهذا الفرض كفاية أي أنه ليس فرض عين أي أنه ليس فرضا على كل مسلم هذا إذا اعتبرنا أنه من العلوم المحمودة ، وإذا اعتبرنا أن أهم غرض من وراء دراسة علم الكلام هو حراسة العقيدة والرد على المبتدعة .

أما الذين ذموا علم الكلام وحرّمون لقد تمسكوا بأقوال أئمة الحديث (١) كالشافعي ومالك وأحمد بن حنبل (٢) وكلهم قد وردت الأخبار عنهم أنهم

(١) البغدادى الفرق بين الفرق صفحة ٣٢١ .

(٢) الامام أحمد بن حنبل (الرد على الزنادقة والجهمية) من مجموع رسائل أهل السلف طبعة

الاسكندرية عام ١٩٧١ .

ذموا علم الكلام عن الإمام الشافعي إنه قال : «حكي في أصحاب الكلام أن يضربوا بالجريد ويطاف بهم في القبائل والعشائر ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأخذ في الكلام» .

وعن الإمام أحمد بن حنبل أنه هجر الحارث المحاسبي وكان شيخاً ورعاً زاهداً بسبب تصنيفه كتاباً في الرد على المبتدعة وقال له : (ويحك ألسنت تحكي بدعتهم الاوثم ترد عليهم ، ألسنت تحمل الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة والتفكير في تلك الشبهات — فبدعوهم ذلك إلى الرأي والبحث) .

وعن ملك بن أنس أنه قال : «أرأيت أنه أمن جاءه من هو أبجل منه أبدع دينه كل يوم لدين جديد . وكذلك أتفق أهل الحديث من السلف على ذم علم الكلام وقالوا ما سكنت عنه الصحابة — مع أنهم أعرف بالحقائق وأفصح بترتيب الألفاظ من غيرهم ولا إلا لعلمهم بما يتولد عنه من الشر ، وذلك قال النبي : «هلك المتنطعون أي المتعمقون في البحث والاستقصاء» ، وأيضا ذهب السلف (١) إلى أن علم الكلام لو كان من الدين لكان ذلك أهم ما يأمر به الرسول ويعلم طريقة ويثنى عليه وعلى أربابه فقد علمهم الاستنجاة وندبهم إلى علم الفرائض ونهاهم عن الكلام في القدر .

أما المدافعون عن علم الكلام الذين يرون أنه من المعلوم المنسوب إليها أي التي بحث عليها الشرع فحجتهم أنه العلم الذي به يدرك التوحيد ويعلم به ذات الله وصفاته وقالوا أن كان المحذور من الكلام هو لفظ الجوهر والعرض ومثل هذه الاصطلاحات الغريبة التي لم تعهد لها الصحابة فالأمر في غاية السهولة إذ

ما من علم إلا وقد أحدث فيه اصطلاحات لأجل التفهم ، فعلم التفسير وعلم الحديث قد أستحدثت فيها مصطلحات لم يعرفها الصحابة . ثم هل بعد من المحذور معرفة الدليل على حدوث العالم ووحداية الخالق وصفاته ، كيف يكون ذكر الحجة والمطالبة بها والبحث عنها محظورا وقد قال الله تعالى «قل فله الحجة البالغة» . وقال «تلك حجتنا أتيناها لإبراهيم على قومه» .

وعلى الجملة فالقرآن من أوله إلى آخره محاجة مع الكفار فعمدة أدلة المتكلمين في التوحيد هي قوله تعالى «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» وفي النبوة وأن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله» وفي البعث «قل يحييها الذي أنشأها أول مرة» .

وكانت الرسل تجادل المفكرين قال تعالى : «وجادلهم بالتى هي أحسن» وكذلك كان يفعل الصحابة عند الحاجة وإن كانت الحاجة في زمانهم بسيرة لثبات إيمانهم ورسوخه ولكن الدنيا لا تبقى على حال واحد إذ سرعان ماضى القرن الأول من الهجرة وانقرض الصحابة واتسعت الأمة الإسلامية وواجهت ظروفًا جديدة كل الجدة واجهت فيها واجهت شعوبا ذات حضارات قديمة وفلسفات قديمة وديانات قديمة فكان لابد من اصطدم المسلمين بهذه الشعوب اصطداما فكريا بعد أن اصطدم بهم حريبا ولعل هذا هو من أهم أسباب قيام علم الكلام ، إلى جانب ذلك توجد أسباب أخرى ساعدت على قيام علم الكلام — نجد القرآن الكريم يتعرض لكثير من آراء الفرق والكيانات التي

كانت موجودة أيام الرسول ويرد عليها فيذكر الدهريين : «ما يهلكنا إلا الدهر» وعبدت الكواكب فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربى فلما أقل قال لا أحب الافلين «ثم رد على تألية عيسى وقال : «أن مثل عيسى عند

الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون» فكان من الطبيعي أن يقوم نفر من المسلمين للرد على المخالفين وأرباب الديانات والآراء المخالفة لمنلة الاسلام .

— الخلافات السياسية التي قامت بين المسلمين ثم اصطبغت بصبغة دينية وذهب كل فريق إلى تكفير الفريق الآخر وإنقسم المسلمون إلى أحزاب — سياسية تسمت بأسماء دينية من شيعة ونخوارج ومرجئة .

— دبحول كثير من أرباب الديانات الأخرى الاسلام وكان من الطبيعي أن يثيروا ويتفكروا في أوجه الشبه والخلاف بين ديانتهم القديمة والدين الجديد يعارضون ويجادلون لا سيما أولئك الذين اعتنقوا الاسلام من غير إيمان به أو تصديق له .

— حركة الترجمة للكتب الفلسفية اليونانية لا سيما عندما اضطر أوائل المتكلمين من المعتزلة إلى قراءتها للرد على خصومهم الذين كانوا على علم بهذه الفلسفة .

المعتزلة

من أوائل الفرق التي أنبرى رجالها للزود عن حياض الدين وخاصة التنويه وقبل أن نمضى في عرض الآراء التي تجمع عليها المعتزلة أو بمعنى أدق الوصول التي يقولون بها ويعتقدون فيها ويجمعون عليها نقف قليلا لتبيين أصل كلمة الاعتزال :

معظم المصادر التي بين أيدينا تروى القصة التالية : دخل واحد على الحسن البصرى (ولد عام ١٢ هجرية) فقال : يا أمام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم كفر يخرج من الملة وهم وعيدية الخوارج أو جماعة يرجون أصحاب الكبائر والكبيرة لا تضر مع الإيمان بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الإيمان ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم مرجئة الأمة فكيف تحكم لنا في ذلك إعتقادا فتفكر الحسن في ذلك وقبل أن يجيب الحسن قال واصل بن عطاء وكان من تلاميذ الحسن الذين يرددون على حلقة : «أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر بل هو في منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر ثم قام وإعزل إلى حلقة من حلقات المسجد ويقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن . فقال الحسن «اعتزل عنا فسمى هو وأصحابه معتزلة .

إذا من حلقة الحسن البصرى في البصرة ومن مسجد البصرة الذي كان يعقد الحسن فيه حلقة ظهرت المعتزلة كما ظهرت كل الفرق المتعارضة الأصول من داخل هذه الحلقة فالزهد ومدرسته ينسبان إليه والقدرية تمت إليها بأكبر الأسباب وأهل السنة والجماعة يعتبرونها مدرستهم الأولى ومنها أيضا خرجت المعتزلة كما ترون والجميع يعتبرون الحسن البصرى سلف الأمة

العظيم ولقد أتهمته الشيعة بأنه كان لسان بني أمية ، وهو الذي يجنب السياسة هو وتلاميذه ليتجنب فن الدنيا بل أنهم كانوا يرون أنه لولا سيف الحجاج ولسان الحسن ما قام لبني مروان أمر في الدنيا . ومما لاشك فيه أن الرجل قد هادن بني أمية لكنه لم يخط بأى خطوة لديهم فقد نأى بدينه عنهم .

يهمنا هنا أن كلمة الاعتزال تاريخياً تعنى اعتزال واصل بن عطاء حلقه أستاذه حسن البصرى لمخالفته أمر مرتكب الكبيرة .

وقريب من هذا رأى ما يذهب إليه البغدادي صاحب كتاب الفرق بين الفرق الذى يروى القصة على النحو الآتى :-

« كان واصل بن عطاء من مرتادى مجلس حسن البصرى فى زمان فتنة الأزارقة (الأزارقة هم أصحاب نافع بن الأزرق بن نافع الحنفى من الخوارج الذين أجمعوا على اكفار على بن أبى طالب لقبوله التحكيم) وكان الناس يومئذ مختلفين فى أصحاب الذنوب فى أمة الاسلام على فرق : فرقة تزعم أن كل مرتكب لذنوب صغيرا وكبيرا مشرك لله وهو قول الأزارقة . وفرقة تزعم أن صاحب الذنوب المجتمع على تحريمه كافر مشرك ، وفرقة تقول أنه منافق . وكان علماء التابعين فى ذلك العصر مع أكثر الأمة يقولون : « أن صاحب الكبيرة من أمة الاسلام مؤمن لما فيه من معرفته بالرسول وبالكتب المنزلة من الله تعالى ولعرفته بأن كل ما جاء من عند الله حق ولكنه فاسق بكبريته وفسقه لا ينبنى عنه اسم بالإيمان والاسلام فلما ظهرت فتنة الأزارقة فى البصرة والأهواز واختلف الناس فى أصحاب الذنوب على ما ذكرنا خرج واصل بن عطاء على قول جميع الفرق المتقدمة ورغم أن الفاسق من هذه

الأمة لها مؤمن ولا كافر وجعل الفسق منزلة بين منزلي الكفر والإيمان فلما سمع الحسن البصري من واصل بدعته هذه طرده من مجلسه فأعزل عنسارية من سوارى مسجد البصرة وإنضم إليه صديقه عمر بن عبيد فقال الناس يومئذ فيهما أنهما قد اعتزل قول الأمة وسمى أتباعها من يومئذ معتزلة .

ولا يختلف هذا النص عن النص السابق إلا في تعداد أقوال الفرق في مرتكب الكبيرة أو مرتكب الذنب الكبير ، وفي أن الحسن هو الذي طرد واصل من مجلسه .

ولكن هناك رواية أخرى تنسب كلمة الاعتزال إلى عمر بن عبيد فالمقري والسمعاني صاحب كتاب الإنسان يورد أن الأمر على هذه الصورة

المعتزلى — هذه النسبة إلى الاعتزال وهو الاجتناب والجماعة المعروفة بهذه العقيدة إنما سموا بهذا الاسم لأن أبا عثمان عمر بن عبيد البصري أحدث ما أحدث من البدع واعتزل مجلس الحسن وجماعة معه فسموا المعتزلة . وإلى نفس الشيء يذهب ابن قتيبة في كتاب عيون الأخبار .

هذه الروايات جميعا كما ترون في أن الاسم الذى أطلقه عليه أعداؤهم وأنه يعنى أنهم اعتزلوا مذهب الأمة جميعا في مسألة مرتكب الذنب أو مرتكب الكبيرة فكلمة معتزلة تعنى المنشقين والمتفصلين وقد قبل هذا رأى كثير من الباحثين وخاصة المستشرقين . ولكن هناك رأى أن وضع المسألة الصحيح ، وأن اسم المعتزلة قد ظهر سياسيا في حروب على وأصحاب الجمل وفي حروب على ومعاوية ولكنه لم يستخدم لطائفة معينة لذاتها . والدليل على ذلك ما جاء في كتاب الأخبار الطوال : «مر الزبير بالأحنف بن قيس وهو جالس بفناء

داره وحوله قومه وقد كانوا اعتزلوا الحرب فالأحنف إذا اعتزل الفريقين معا وفي نص آخر : «أقبل أبو الدرداء وأبو أمام الباهلي حتى دخل على معاوية لقال : علام فقاتل عليا وهو أحق بهذا الأمر منك قال : أقاتله على دم عثمان قال : أهو قتله قال : آوى قتله فساوه أن يسلم لنا قتله وأنا أول من يبايعه من أهل الشام فأقبل إلى علي رضي الله عنه فأخبراه بذلك . فأعتزل من عسكر علي زهاء عشرين ألف رجل فصاحوا نحن جميعاً قتلنا عثمان . فخرج أبو الدرداء وأبو لمامة فحلق ببعض السواحل ولم يشهدا شيئا من تلك الحروب» .

من الواضح أن هذا النص يوضح أن كلمة الاعتزال قد انصبت على بعض شيعة علي المتعصبين له أحيانا أخرى يطلق على المسلمين الذين اعتزلوا الفتن والحروب التي قامت بين المسلمين فنرى المغيرة بن شعبة يسأل أبا موسى الأشعري : ما تقول فيمن اعتزل هذا الأمر (أي حرب علي ومعاوية) وجلس في بيته . كراهية للدماء فقال أولئك خيار الناس خفت ظهورهم من دماء إخوانهم وبطونهم من أموالهم

من الواضح أن كلمة المعتزلة هنا يراد بها المدح أي مدح الجماعة التي أطلق عليها هذا اللفظ كما أن كلمة معتزلة قد أطلقت واستخدمت في هذا الوقت السياسي المضطرب وتسمت بها جماعة اعتزلت الخلاف والحروب بين المسلمين أيام علي ومعاوية فكانوا خيار الناس .

وهناك رأي أخيرا يذهب إلى أن كلمة معتزلة قد إستقر إطلاقها على الجماعة التي اعتزلت الحسن بن علي ومعاوية بعد أن تنازل الحسن لمعاوية وفي ذلك يقول المصطفى في كتابه الرد على الأهواء والبدع .

«المعتزلة وهم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم وأنواع الكلام ، المفرقون بين علم السمح وعلم العقل والمنصفون في مناظرة الخصوم مجتمعون على أمل لا يقارقونه ، وعليه يقولون وبه يتعادلون وإنما اختلفوا في الفروع . وهم سموا أنفسهم معتزلة وذلك عندما بايع الحسن بن علي معاوية وسلم إليه الأمر . اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس . وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي ولزموا منازلهم وسابجدهم وقالوا نشتغل بالعلم والعبادة فسدوا بذلك معتزلة .

إذاً فكلمة الاعتزال وفقاً لهذا الرأي قد أطلقت على طائفة تفرغت للعلم والعبادة وبذلك تكون الكلمة قديمة لأن الحسن بن علي قد بايع معاوية عام ٤٠ هـ / هجرية وهو معروف بعام الجماعة .

الخصائص المذهبية للمعتزلة

ليس من المستطاع أن نجد لدى جميع المعتزلة مذهباً واحداً متماسكاً الأجزاء يشترك الكل في القول به ، وذلك لأن شيوئهم عاشوا في عصر تأدت إليه كل الثقافات السابقة شرقية وغربية . ثم أنهم كانوا مأخوذين بروح النقض والجدل وهدم حجج الغير سواء من المعتزلة أنفسهم أم من غيرهم . والدليل على ذلك أنهم لا يتفقون فيما بينهم على مذهب واحد في موضوع الجزء الذي لا يتجزأ ، إذ أن فريقاً منهم يستعين بهذا المذهب ليفسر به كل الظواهر الطبيعية والنفسية ، ثم أن فريقاً آخر يتبع انكساغوراس وفريق ثالث يميل ميل أرسطو في انكار القول بالجزء الذي لا يتجزأ على أن لهم أصولاً مشتركة يسلمون بها جميعاً بحيث لا يطلق على مفكر إسلامي اسم الاعتزال حتى يقول بها جميعاً . وهذه الأصول ليست إلا جزءاً صغيراً من مجموع آرائهم ومقالاتهم لأنها لا تتجاوز تحديد موقفهم بإزاء بعض المسائل الدينية الكبرى .

جاء في كتاب الانتصار للخياط المعتزلي الذي حققه ونشره الدكتور نيرج أستاذ الدراسات الشرقية بجامعة أبسالة بالسويد عام ١٩٢٥ ما يلي :

«وليس يستحق أحد منهم (أى من المتكلمين) اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد — العدل — الوعد والوعيد — المنزلة بين المنزلتين — الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر — فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلي» .

وتطلق هذه الأصول أيضاً على المعتزلة كأسماء لهم فيقال للمعتزلة : أهل التوحيد والعدل ، والموحدون ، والعدلون ، وأهل الوعد والوعيد ، أو

الوعيدية . ويقال لهم أيضا أهل الحق ، أى أهل القول بالمعروف والنهي عن المنكر .

ويذكر الأشعري في مقالاته «فهذه أصول المعتزلة الخمس التي يبنون عليها أمرهم ، وقد أخبرنا عن اختلافهم فيها ، وهي التوحيد والعدل والمنزلة بين المنزلتين وإثبات الوعيد ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» .

ولكن الخياط يذكر عناوين مسائل مؤكدا أن المعتزلة هم الذين اختصوا بالنظر فيها مثل الكلام في فناء الأشياء وبقائها ، والقول في المعاني ، والكلام في المعلوم والمجهول ، والكلام في التوليد ، وفي الكلام احالة القدرة على الظلم والكلام في المجانسة والمداخلة ، والكلام في الانسان والمعارف .

ثم يذكر الخياط بأننا لا نجد على أحد من المعتزلة في هذه الأبواب التي ذكرتها حرفا واحدا إلا لمن خالفه فيه من المعتزلة ، فأما لغير المعتزلة فلا نجد حرفا واحدا في هذه الأبواب إلا لأنسان سرق كلاما من كلام المعتزلة وأضافه إلى نفسه .

وكتب الخياط في موضع آخر بمناسبة أبي الهذيل العلاف المتوفى سنة ٢٣٥ هـ : أن الكلام فيما كان (ما خلق) وفيما يكون (صيرورة الكلام ولطيفه إنما كان أبو الهذيل يكثر ذكره والكلام فيه لشدة ولعنايته به .. فهل يعرف في الأرض فصل بين هذين الكلامين إلا المعتزلة ؟) .

ويتضح لنا من هذه العناوين التي تشير إلى مسائل نظروا فيها المعتزلة أنهم درسوا الفلسفة .

الأصول الخمسة للمعتزلة

أولا : التوحيد

أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ، ليس كمثله شيء ، وأنه ليس بجسم طبيعي أو حيواني وأن ذاته ليست مؤلفة من جوهر ذي أعراض تتركها الحواس . وأنه منزّه عن عوارض المادة وخواصها . وأنه بسيط يستحيل عليه التجزئة ، لا يحيط به المكان ولا يجري عليه الزمان ، لا تحده الحدود والنهايات ولا تحيط به الكميات ، ولا يقاس بالناس ، تام الكمال ، لا يستطيع الوهم الأنساني أن يتصور له شيئا ، وجوده أزلي لا يشاركه في الأزل أحد ، تفرد بصفاته الإلهية ، لم يزل يخلق الخلق على غير مثال سابق ، ولم يعنه في خلقه معين ، لا تجوز عليه الغايات ، ولا يناله ما ينال الناس من لذة وألم أو خوف أو فرح ، إذ لا تتركه الشهوات ولا يلحقه غمجز ولا نقص .

فإن الله واحد لا شريك له من أي جهة كان ، ولا كثرة في ذاته البتة ، وهو خالق الجسم وليس بجسم ، ومحدث الأشياء وليس بشيء ، منزّه عن كل صفات الحوادث .

والمسلمون موحدون على الإطلاق . وفكرة الوحدة أوضح نقطة في عقديتهم ، وإنما أمتاز المعتزلة بهذا الأصل لأنهم دافعوا عن وحدة الله دفاعا مجيلا ، وجبلوا عن الإسلام غارة القائلين بالتعدد من زنادقة ومجوس وثنية على أن فكرة الوحدة السهلة التي جاء بها القرآن أوضحت لديهم نظرية متشعبة النواحي والأطراف .

فوحدة الله تستلزم تجرده عن الجسمية والمكان . وما ورد في الكتاب والسنة من آثار تثبت أن له عرشا أو وجها أو بدا أو نحوها يجب أن تؤول تأويلا يلائم هذه الوحدة المجردة .

وإذا انتفت عنه الجسمية والجهة فلا سبيل إلى رويته . ووحده جل شأنه تقتضى أن ننظر إلى الصفات الثبوتية التي جاء بها القرآن كالعلم والقدر وغيرهما على أنها صفات لا تفيد شيئا خارجا عن حقيقة الله .

الاسلام في حقيقته وجوهره دين توحيد «لا إله إلا الله وخده لا شريك له» ودين تنزيه أى تنزيه الله عن أن يشبه شيئا في مخلوقاته «ليس كمثله شئ» . ولكن في القرآن انكريم آيات يدل ظاهر معناها على التجسيم مثل قوله تعالى «الرحمن على العرش استوى» والاستواء والقيام والانتصاب وهما من صفات الأجسام .

وكقوله تعالى «تجربى بأعيننا» فأثبت لنفسه العين وبخو العين لا يكون إلا جسما كذلك أثبت لنفسه الوجه في قوله تعالى «كل شئ هالك إلا وجهه» ، وأثبت لنفسه اليد في قوله تعالى «يد الله فوق أيديهم» وأثبت لنفسه الجنب في قوله تعالى «يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله» وأثبت لنفسه الساق في قوله تعالى «يوم يكشف عن ساق» وأثبت لنفسه المحيى في قوله تعالى «وجاء ربك» . كل هذه الآيات تدل ظاهر معناها على التجسيم أى أن الله جسما ولكن القول بالتجسيم يناقى التوحيد والتنزيه إما أنه يناقى التوحيد فلأن الجسم يقبل القسمة فلا يكون واحدا إما أنه يناقى التنزيه فلأن الله لو كان جسما لكان مثلا لهذه الأجسام لأن حقيقة الجسم من حيث هو جسم لا تختلف من جسم إلى آخر .

لم تجده المعزلة بدا من تأويل هذه الآيات بما يتفق ووحداية الله وتنزيهه
عن الجسمية ففسروا الاستواء بمعنى الاستيلاء والغلبة واللغة تجيز هذا التفسير
وعلى ذلك يكون الاستواء على العرش بمعنى أنه تعالى مستولى على العالم
جملة . وفسروا العين بمعنى العلم وعلى ذلك يكون معنى تجرى باعينه أى
يمجرى الصنع ويقع بعلم الله ويقال فى اللغة جرى هذا بمعنى أى جربه
وفسروا الوجه بمعنى ذات الله وفسروا اليد بمعنى القوة ، واللغة تجيز ذلك
فنقول ما لى على هذا الأمر يد أى قوة وفسروها بمعنى ذات الله وفسروا اليد
بمعنى القوة ، واللغة تجيز ذلك فنقول ما لى على هذا الأمر يد أى قوة وفسروها
بمعنى النعمة واللغة تجيز ذلك فنقول أيادى فلان على كثيرة بمعنى نعمة وفسروا
الجنب بمعنى الطاعة فتصبح معنى الآية يا نحسرتا على ما فرطت فى طاعة الله .
ويقال فى الله أكتسب هذا الحال فى جنب فلان أى فى طاعته . وفسروا الساق
بمعنى الشدة ورفضوا طاعة المحيىء إلى الله وقالوا مثل ذلك قوله تعالى «وأسأل
القرية» بمعنى وأسأل أهل القرية . وعلى ذلك ففسروا وجاء ربك بـ وجاء أمر
ربك .

ويستتبع نفي الجسمية عن الله نفي الرؤية ويستدل المعزلة على ذلك بالسمع
والعقل . أما السمع فقواه تعالى «لا تتركه الأبصار» والادراك إذا قرن بالبصر
لا يحتمل إلا الرؤية وقد مدح الله بأستحالة إدراكه بالبصر فأن كان الأمر
كذلك لا بد من تأويل الآيات التى ظاهر معناها على الرؤية مثل قوله تعالى
«وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» . فالنظرة غير الرؤية بدليل أننا نقول
نظرت حتى رأيت فلو كان أحدهما هو الآخر لقلت رأيت حتى رأيت لم أننا
نستعمل النظر فى أنواع شتى فنقول نظر راض ونظرت غضبان ونظرت

شذرا كذلك يصح أن ننظر إلى الهلال ولا نراه ويدل ذلك على قوله تعالى على «وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون» فأثبت النظر ونفى الرؤية .

أما استحالة الرؤية بدليل العقل فأن الواحد منا يراه بحاسة والرائى بحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلا أو حالات في المقابل والله تعالى لا يجوز أن يكون مقابلا وحالا في المقابل (أى الجسم وما يحمل من الأعراض التى تحمل فيه) . ولا حكم المقابل لأن ذلك من صفات الأجسام والأعراض والله ليس بجسم ولا عرض .

إذا فالمعتزلة تقول الآيات المتشابهات وتصرفها عن معناها بما يتفق وتوحيد الله وتنزيهه ثم إنهم قالوا بنى الرؤية نظرا لقولهم بنى الجسمية عن الله .

صفات الله

ننظر اليوم في مسألة أخرى متصلة أشد الاتصال برأى المعتزلة في التوحيد وتلك هي مسألة صفات الله : فالله قد وصف نفسه في القرآن الكريم بأنه قادر عالم — مريد — حي — سميع — بصير — متكلم — . فما هي كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات . أو بعبارة أخرى كيف يوصف بها الله وما علاقة ذلك بالتوحيد ووجدانية الله . إن قلت بأن الله عالم فلدينا هنا إذاً ذات وصفه وإن قلنا أن هذه الصفة معنى زائد على ذات الله أى ليست هي ذات الله وأن هذه الصفة قديمة فقد بجانبنا التوحيد وقلنا بتعدد القدماء وهذا شرك لأنك تجعل مع الله قديماً غيره حتى ولو كان هذا القديم صفة من صفاته .

وإن قلنا أن هذه صفات محدثة أصبحت ذات الله محلاً للحوادث وما كان محلاً للحوادث فأولى به أن يكون هو نفسه حادثاً .

على أى نحو إذا استحق الله تعالى هذه الصفات أو بعبارة أخرى ما معنى القول بأن الله عالم — خالق — حي .

في رأى أبي الهذيل العلاف أحد شيوخ المعتزلة أن الله عالم بعلم هو ، هو «وقادر بقدرة ، هي ، هو ، وحى بحياة» هي ، هو» وكذلك في سائر الصفات ومعنى أن الله عالم بعلم هو ، هو أى علمه هو عين ذاته وكذلك قدرته هي عين ذاته . وكان يقول إذا قلت أن الله عالم يثبت له علما هو الله ونفيت عن الله جهلاً ودلت على معلوم كان أو يكون وإذا قلت قادر نفيت عن الله عجزاً وأثبت له قدرة هي الله ودلت على مقلود . وهكذا في صفات الله .

إذا فالعلاف يثبت النصفة لكنه يقول أنها هي ذات الله .

أما عباد بن سليمان وهو شيخ آخر من شيوخ المعتزلة فكان يقول هو عالم قادر — حى — ولكنه لا يثبت له علما ولا قدرة ولا حياة ولا يثبت سمعا ولا بصرا . إنما كان يقول هو عالم لا يعلم وقادر ولا بقدرة وكان يقول قولى عالم يعنى إثبات اسم الله ومعه علم بمعلوم أى أنه أطلق النصفة على أنها اسم الله من غير أن يحملها على ذاته أو يبين كيفية استحقاقه لها .

وكان من ضرار بن عمر يقول معنى أن الله عالم أنه ليس بجاهل معنى أنه قادر أنه ليس بعاجز ومعنى أنه حى أنه ليس بميت .

ومعنى ذلك أن النصفة إنما تقال لئى ضدها عنه لأن ضدها نقص والنقص لا يجوز على الله ذلك لأن ضد القدرة — العجز وضد العلم — الجهل وضد الحياة الموت . وضد السمع الصم — وضد الإرادة — الجبر وضد الكلام — الخرس ، وكل ذلك نقص لا يجوز على الله .

أما النظام وهو من كبار شيوخ المعتزلة المتوفى ٢٢١ هجرية فإنه يذهب إلى قول قريب من قول ضرار فيقول معنى قولى عالم إثبات ذاته ونفى الجهل عنه ومعنى قولى قادر إثبات ذاته ونفى العجز عنه وكذلك فى سائر صفات الله على هذا الترتيب .

أما الجبائى وأبنة أبو هاشم وهما أيضا من كبار المعتزلة البصريين أى من معتزلة البصرة فقد اختلفا معانى كيفية إثبات الصفات لله والجبائى هو محمد بن عبد الوهاب الجبائى ذهب إلى القول بأن الله عالم لذاته قادر حى لذاته ومعنى قوله لذاته أى لا يقتضى كونه عالما بصفة هي حال علم أو حال بوجب كونه

علما . فالجبائي يختلف عن العلاف مر بكم أن العلاف يقول بأن عالم بعلم وعلمه هو هو وقادر بقدرته هي ، هو أى هي ذاته أما الجبائي يقول بأنه عالم بذاته لا يعلم فالجبائي ينفي الصفة يقول بأثبات ذات هي بعينها صفة أو بإثبات صفة هي بعينها ذات .

ترون ما تقدم من مقالات المعتزلة في الصفات أنهم يتحاشوا إثبات صفات كمعان زائدة وراء الذات لأن ذلك في رأيهم ضد التوحيد الواجب لإثباته لله تعالى إذ أن ذات الله واحدة لا كثرة فيها بوجه من الوجوه وأن صفاته ليست وراء ذاته معاني قائمة بذاته بل هي ذاته وترجع إلى السلوب أى أننا إذا أثبتنا القدرة لله أردنا أن نسلب عنه العجز وإذا أثبتناه له العلم سلبنا له الجهل وهكذا.

رأى الشهرستاني وهو متكلم أشعري من أصحاب أبو الحسن الأشعري أن المعتزلة تأثرت في نفس الصفات الزائدة على هذا النحو بفلاسفة اليونان وخاصة أرسطو يقول الشهرستاني في كتابه الممال والنحل وهو يتحدث عن رأى واصل من عطاء في الصفات «القول بنفي صفات الباري تعالى من العلم والقدرة والارادة والحياة .. وكان واصل يشرع فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود آلهين قديمين أزليين ، ومن أثبت معنى وصفه قد أثبت آلهين .. وإنما شرعت أصحابه فيها (أى أصحاب واصل) بعد مطالعة كتب الفلاسفة» . وفي موضع آخر يقول الشهرستاني وهو يتحدث عن العلاف لك يقص رأيه في الصفات فيقول :

«أن الباري عالم بعلم وعلمه ذاته قادر بقدرة ذاته جى بحياة وحياته ذاته .. وإنما اقتبس هذا الرأى من الفلاسفة الذين اعتقلوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته بل هي ذاته» .

الأصل الثانى

ثانيا : «العدل»

ويسمونه أيضا التعديل والتجوير أى العدل والجور — والجور هو الظلم
فالكلام فى هذا الأصل يدور حول العدل والظلم «والبحث فى هذا الأصل
يتناول أفعال الله تعالى وما يجوز عليه وما لا يجوز» .

وبمقتضى هذا الأصل تقرر المعتزلة بأن الله تعالى حكيم عادل لا يجوز أن
يصف إلى شر ولا ظلم ولكنهم اختلفوا فى قدرة الله تعالى على الظلم .

أما النظام فقال بأن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصى
وليست هى مقدورة للبارى . وقد انفرد النظام من بين أصحابه من المعتزلة بهذا
القول أى بقوله بأن الله لا يقدر على فعل الشرور والمعاصى وجمهور المعتزلة
أن الله تعالى يقدر على الجور والظلم ولكنه لا يفعلهما .

ما السبب فى أن الله لا يفعلهما لا يفعل الظلم والجور ؟ من المعتزلة من
قال بأن فى فعلهما نقص .

ومنهم من قال بأن فى فعلهما قبح .

ومنهم من قال بأن فى فعلهما جهل وحاجة .

ومنهم من قال بأن الظلم لا يقع إلا ممن به آفة .

ولا يجوز على الله النقص ولا فعل القبيح ولا الحاجة والجهل وليس به
آفة تعالى الله عن كل ذلك علوا كبيرا .

وسئل العلاف . أن فعل البارى ما يقدر عليه من الجور أو الظلم كيف يكون الأمر ؟ فقال : محال أن يفعل البارى ذلك لأن ذلك لا يكون إلا عن نقص ولا يجوز النقص على البارى .

أما أبو موسى المردار فقد أحال فعل الظلم بقبحه فقال : « اطلاق هذا الكلام (أى الظلم والجور) على البارى عز وجل قبيح لا يستحسن إطلاقه فى رجل من المسلمين فكيف يطلق على الله ، ففعل الظلم والجور لا يصدر عن الله بقبحه لا لإستحالة » .

أما محمد بن الشيب فذهب إلى أن الله يقدر أن يظلم ولكن الظلم لا يكون إلا ممن به آفة ولذلك لا يكون من الله .

وذهب بعضهم إلى أن الله يقدر أن يفعل العدل وخلافه والصدق وخلافه ولا يصح أن يقال يقدر أن يظلم ويكذب .

والخلاصة أن الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يختاره وأن أفعاله كلها حسنة . وللمعزة أدلة على أن الله لا يفعل القبيح فيقولون بأن الله تعالى عالم يقبح القبيح مستغن عنه وعالم بإستغنائه عنه ومن كان كذلك فإنه لا يختار القبيح بوجه من الوجوه .

وهذا الدليل مبنى على مقدمات وهى :

- ١ — أن الله تعالى عالم يقبح القبيح .
- ٢ — أنه تعالى مستغن عنه .
- ٣ — أنه تعالى بإستغنائه عنه .
- ٤ — أن العالم بالقبيح المستغنى عنه العالم بإستغنائه عنه لا يختار القبيح بوجه من الوجوه .

ويدل على المقدمة الأولى وهي أن الله تعالى عالم بقبح القبيح أنه تعالى عالم بذاته ومن حق العالم لذاته أن يعلم جميع المعلومات عن الوجوه التي يصح أن تعلم عليها . ومن الوجوه التي يصح أن يعلم المعلوم عليه قبح القبائح فيجب أن يكون القديم تعالى عالما به . ويدل على المقدمة الثانية وهي أنه تعالى مستغن عن القبيح أن الله غنى وصف نفسه بالغنى والغنى لا تجوز عليه الحاجة أصلا فهو غير محتاج لشيء خارج ذاته .

ويدل على المقدمة الثالثة أي أنه تعالى عالم بأستغناؤه عن القبيح أنه تعالى عالم بكل شيء .

أما المقدمة الرابعة وهي أن العالم بالقبيح المستغنى عنه العالم بأستغناؤه عنه فإنه لا يختار القبيح بوجه من الوجوه فيدل عليها الشاهد أي ما تلاحظه في الواقع بأننا نعلم ضرورة في الشاهد أن أحدنا إذا كان عالما بقبح القبيح مستغنيا عنه عالما بأستغناؤه عنه فإنه لا يختار القبح القبح البتة وإنما لا يختاره لعله بقبحه وبغناه عنه حتى لو إنخرم شرط من هذه الشروط لجاز أن يختارها وعلى هذا تجد الظلمة يغتصبون أموال الناس إما لأنهم لا يعرفون قبح الاغتصاب أو لأعتقادهم سيحتاجون إليه في المستقبل .

يبين ما ذكرناه ويوضحه أن أحدنا لو خير بين الصدق والكذب وكان النفع في أحدهما كالنفع في الآخر وقبل له أن كذبت أعطيناك درهما وأن صدقت أعطيناك درهما وهو عالم بقبح الكذب مستغن عنه عالم بأستغناؤه عنه فإنه قط لا يختار الكذب على الصدق لا ذلك إلا لعلمه بقبحه وبغناه عنه وهذه العلة (أي العلم بالقبح والاستغناء قائمة بعينها في حق الله تعالى فيجب ألا يختاره البتة) .

خلاصة القول أن الواحد منا لو خیر بين الصدق والكذب وكان النفع في أحدهما كالنفع في الآخر فإنه لا يختار الكذب على الصدق لأنه يستغنى بالصدق عن الكذب كذلك فإن أحدنا لا يحب أن يشوه نفسه كأن يعلق الظالم في رقبتة ويسير في الأسواق وما ذلك إلا لعلم الواحد منا بقبح ذلك وغنانا عنه :

كذلك فأننا لو خیرنا بين الصدق والكذب وكان النفع في أحدهما كالنفع في الآخر فأننا نختار الصدق على الكذب لحسن الصدق فكذلك الله لا يختار إلا الفعل الحسن .

والظلم قبيح لذاته أى أنه قبيح لكونه ظلما بدليل أنه متى عرفناه ظلما عرفنا قبحه وأن لم نعرف أمرا آخر ككونه منيها عنه مثلا . فالقبح لا يقبح لأن الله نهى عن فعله وإنما القبح صفة ذاتية للقبيح لأن الشرع نهى عنه وإلا لو كان القبح قبحا لمنهى الشرع عنه لوجب إذا نهى الله تعالى عن العدل والانصاف أن يكون العدل قبيحا ومنى أمر بالظلم أو الكذب كان حسنا فالقبح والحسن صفتان ذاتيتان للعقل لا يقبح القبيح لنهى الشرع عنه كما أن الحسن ليس حسنا لأمر الشرع به ومعنى هذا أن العقل قادر على إدراك القبح من غير حاجة إلى الشرع ، لو تأمل العقل الأفعال وطبيعتها وخصائصها الذاتية لأدرك بغير حاجة إلى الشرع قبح الأفعال وحسنها وطالما أن القبح والحسن صفتان ذاتيتان للأفعال لا لشيء آخر كنهى الله عن الفعل أو الأمر به . وهذا هو ما يسمى بالقبح والحسن العقليين .. الكذب قبيح لأنه في ذاته فعل لا لأن الله نهى عنه والصدق حسن لأنه في ذاته حسن لا لأن الله أمر به ومن الممكن

أن نعبر عن ذلك بعبارة أخرى أخلاقية فنقول أن الصدق خير لأنه صدق والكذب شر لأنه كذب لا لأن الله أمر بالصدق ونهى عن الكذب وبذلك تعود خيرية الأفعال وشريرتها إلى طبيعة الأفعال أنفسها لا إلى أمر الشرع ونهيه . قلنا أن المعتزلة تقول بأن الله تعالى لا يفعل القبيح وإن كان قادرا على فعله فيفرق المعتزلة بين القدرة على الفعل ووقوع الفعل ، ولا يرون أن القادر على الفعل على أن يقع منه الفعل ويستدلون على ذلك بأنه لا يجب في كل من قدر على الشر أن يقع منه الشر . الواحد منا مثلا يقدر على الشر أن يقع منه الشر . الواحد منا مثلا يقدر على القيام ومع ذلك يكون قاعدا ويقدر على الكلام ويكون ساكتا كذلك يقدر الله على أن يقيم القيامة الآن ثم إذا لم تقم لم يقدح وذلك في كونه قادرا فهناك إذا فرق بين القدرة على الفعل وبين إنجاز الفعل وإيقاعه .

والسؤال الآن الذى يتوجه على المعتزلة هو : إذا كان الله تعالى قادرا على القبح فما الذى يضمن أن القبح لا يقع منه ؟ يجيب المعتزلة على ذلك بأن الذى يضمن هذا هو علم الله بقبح القبيح واستغناؤه عنه .

ولا يحسن أن يتمدح بنى الظلم عن نفسه وهو غير قادر عليه كما أنه لا يحسن مدى الزمن (المشلول) المقعد مدح نفسه بترك تسلق الحيطان والهجوم على دور الجيران ما لم يكن قادرا عليه كذلك ها هنا إذا لم يكن الله قادرا على القبيح وجب أن لا يحسن منه أن يتمدح بترك الظلم .

كذلك ذهب المعتزلة إلى القول بأن الله تعالى لو فعل القبيح لكان يجب أن يكون جاهلا أو محتاجا والجهل والحاجة لا يجوز أن عليه فيجب أن لا يختار القبيح بزجه من الوجوه .

ثم أن الله تعالى لو جاز أن يكون فاعلا لبعض القبائح كالظلم مثلا لوجب أن يكون فاعلا لسائرهما لأن الحال في جميع القبائح واحدة وهذا يستوجب جواز الكذب من الله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لأن ذلك بغير الثقة في نواحيه وأوامره ووعدته ووعيده كما أنه يؤدي إلى قلب المعايير معايير العدل فيجوز أن يعاقب الأنبياء بذنوب الفراعنة ويتبب الفراعنة بطاعات الأنبياء والأبرار وذلك من محل المحالات على الله .

وبعد أن قدم المعتزاة تلك الأدلة العقلية أتمسوا بالدليل من القرآن على أن الله لا يفعل الظلم فقالوا أن الله تمدح بنبي الظلم عن نفسه فقال في كتابه الكريم «وما ربك بظلام للعبيد» . وقال في آية أخرى «ولا يظلم ربك أحدا» وقال في آية أخرى «إن الله لا يظلم مثقال ذرة» .

الأصل الثابت

ثالثا : الوعد والوعيد .

أن الله تعالى أوجب علينا الواجبات والاجتناب عن القبائح وعرفنا وجوب ما يجب وقبح ما يقبح ولا بد لأن يكون لذا التعريف والایجاب سبب ولا سبب لذلك إلا أنه إذا أدخلنا به أو أقمنا على خلافة من قبح ونحوه استحققنا من جهته ضررا عظيما . وهو سبحانه وتعالى وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب فلو لم يجب الثواب والعقاب لكان لا يحسن الوعد والوعيد بهما . قال تعالى :

«فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره» .

وعند المعتزلة أن الثواب لا يسقط إلا بوجهين أحدهما الندم على ما أتى به من الطاعات والثاني بمعصية هي أعظم منه ومثال ذلك أن الثواب يسقط بالندم على الطاعة حينما نحسن على انسان ونندم على إحساننا عليه فإن ندمننا على ذلك يسقط ما كان يستحقه .

أما سقوط بمعصية هي أعظم منه فذلك إذا أحسن الواحد منا إحسانا إلى شخص آخر ثم أساء إليه إساءة أعظم من ذلك بكثير .

أما العقاب المستحق من جهة الله فإنه يسقط بالندم على ما يفعله من المعصية أو بطاعة هي أعظم منه ومعلوم أن أحدا إذا أساء إلى غيره ثم اعتذر إليه اعتذارا صحيحا فإنه يسقط ما كان يستحقه من العقاب حتى لا يحسن من المعتذر إليه أن يذم المعتذر بعد ذلك .

أما الطاعة التي هي أعظم من الذم والتي تسقط العقاب وذلك كمن أساء إلى غيره بأن كسر له رأس قلم ثم أعطاه في مقابلته من الأموال مالا تسمح نفس بها فإنه بذلك لا يستحق من قبله الندم على تلك الاساءة الصغيرة بسبب هذا العطاء الكبير .

ثم هناك وجه آخر يؤثر في سقوط العقاب المستحق من جهة الله تعالى وهو إسقاط الله تعالى وعفوه عن المعاصي .

فهل يحسن من الله أن يسقط ما يستحق الكافر والفاسق من العقوبة ؟ المعتزلة مختلفون في ذلك فبعضهم يرى أنه يحسن من الله تعالى عن العصاة وعدم معاقبتهم وفريق آخر من المعتزلة وعلى الأخص معتزلة بغداد قالوا بأنه لا يحسن من الله إسقاط العقوبة بل يجب أن يعاقب المستحق للعقوبة لا محالة ومنعوا جواز العفو عنه وعلى ذلك أصبح العقاب عندهم واجب بينا الثواب غير واجب لأنه جود من الله . وحجة معتزلة بغداد أن الثواب لطف من جهة الله تعالى واللطف يجب أن يكون مفعولا بالمكلف على أبلغ وجه ولن يكون ذلك إلا والعقاب واجب على الله وذلك لأن المكلف متى علم أنه يفعل به ما يستحقه من العقوبة على كل وجه أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب الكبائر . كذلك قالوا بأن العقاب إذا كان لظفا للمكلف فلا بد من أن يعرفه الله أنه يفعله به والا كان مخلا بما وجب عليه .

وعند المعتزلة أن الفاسق يستحق العقوبة ثم أنه يفعله به ما يستحقه .

والذي يدل على أن الفاسق مستحق للعقوبة قوله تعالى :

«والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» . ووجه الاستدلال بالآية الكريمة هو أنه تعالى أمر بقطع يد السارق والسارقة عند السرقة وذلك عن طريق الجزاء والنكال .

وكذلك قال تعالى : «الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مئة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة من دين الله» . وهذا يدل على أن الزاني مستحق للعقوبة والسؤال الآن كيف يمكن الاستدلال بإقامة الحد على كون المحمود مستحقاً للعقاب مع أن الحدود كما تقام على الفاسق فقد تقام على التائب .

هذه مسألة موضع خلاف فالإمام الشافعي لا يجوز إقامة الحد على التائب إلا إذا كان من حقوق الآدميين نحو القصاص وما جرى مجراه بعبارة أخرى هناك فرق بين شخص يزني ويعتدى على ابنه شخص آخر وزوجته أو أخته و فرق بين شخص يشرب الخمر أو يأكل لحم الخنزير . ففي رأى الإمام الشافعي أن الذى يتوب من شرب الخمر أو أكل الخنزير لا يقام عليه حد لأن هذه متعلقة بأوامر الله أما الزانى فأن الحد يقام عليه ولو تاب لأنه أوقع الضرر بالآخرين .

وبعض الفقهاء جوزوا إقامة الحد على التائب فقالوا أن الحد لا يقع على التائب جزاء نكالا بما ارتكب وإنما يقل يقام الحد تطهيراً عن طريق الابتلاء والامتحان فتكون الآلام النازلة به من إقامة الحد عليه كآلام الأمراض التي ينزلها الله تعالى بالصالحين من عباده إمتحاناً وإبتلاء .

فهناك إذاً فرق بين الحد للامتحان والابتلاء والحد للجزاء والنكال .

الشفاعة وصلتها بالوعد والوعيد :

لا خلاف بين المسلمين على أن شفاعة النبي عليه السلام ثابتة للأمة وإنما الخلاف في أنها تثبت لمن ؟

ذهبت المعتزلة إلى أن الشفاعة إنما هي للتائبين من المؤمنين وعند المرجئة أنها للفاسق من أهل الصلاة أي للمسلم الفاسق . والشفاعة هي أن ينفع الغير غيره ويدفع عنه مضرة . ففي رأى المعتزلة لا يشفع الرسول لصاحب الكبيرة لأن اثابه من لا يستحق الثواب قبيح فالفاسق مرتكب الكبيرة لا يخرج من النار بشفاعة الرسول ويدل على ذلك قوله تعالى : «وأتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا» وقوله : «ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع» . فالله تعالى نبي أن يكون للظالمين شفيع ويدل على ذلك أيضا قوله تعالى : «أفأنت تنقذ من في النار» وقوله تعالى «ولا يشفعون إلا لمن ارتضى» .

وغاية الشفاعة المعتزلة هي رفع مرتبة الشقيع والدلالة على منزلته من المشفوع .

الأصل الرابع

رابعا : المنزلة بين المنزلتين

تعني المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين أن صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين وحكم بين الحكمين لا يكون اسمه اسم الكافر ولا اسمه اسم المؤمن وإنما يسمى فاسقا وكذلك لا يكون حكم الكافر ولا حكم المؤمن بل يفرض له حكم ثالث وهو أن صاحب الكبيرة له منزلة تتجاوزها هاتان المنزلتان فليست منزلته منزلة الكافر ولا منزلة المؤمن بل له منزلة بينهما .

والمكلف أن كل مستحقا للثواب فهو من أولياء الله وإن كان مستحقا للعقاب فهو من أعداء الله .

والمستحق للثواب إن كان استحقاقه عظيما فهو النبي والمصطفى والمختار وإن كان استحقاقه دون ذلك فإنه يسمى مؤمنا براقيا صالحا .

أما المستحق للعقاب من أعداء الله فإن كان استحقاقه عظيما فهو الكافر مثل المرتد أو غير المسلم وأن استحق عقابا دون ذلك سمي فاسقا .

والخلافا في هذه المسألة بين المعتزلة من جهة والمرجئة والخوارج من جهة أخرى فإن صاحب الكبير أى الفاسق الذى لا هو مؤمن ولا كافر عند المعتزلة يعتبره المرجئة مؤمنا ويعتبره الخوارج كافرا .

ورد المعتزلة على المرجئة في أن صاحب الكبيرة ولا يجوز أن يسمى مؤمنا، هو أن صاحب الكبيرة مستحق لارتكابه الكبائر الدم واللعة والاهانة بينما اسم المؤمن مستحق شرعا المدح والتعظيم والموالة وعلى ذلك لا يصح تسمية

الأصل الخامس

خامسا : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

لا خلاف بين الأمة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فالمسلمون مجتمعون على هذا الأصل وفي القرآن الكريم ما يدعو إلى ذلك في قوله تعالى :
« كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » .

وقوله تعالى : « يا بني أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر » .
والغرض من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر فإن حصل هذا الغرض بذلك الأمر السهل أى بمجرد الخطاب لا يجوز العلول عنه إلى الأمر الأصعب أى أن حصل المعروف ولم يقع المنكر بمجرد الدعوة إلى ذلك فلا يجوز الحرب والقتال لقوله تعالى : « وان طائفتان من المؤمنين اقاتلوا فاصلحوا بينهم فان بغت احدهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تنفي إلى أمر الله فبدأ أولا باصلاح ذات البين ثم بالمقاتلة إذا لم تنجح الدعوة بالمعروف .

كذلك فان الأمر بالمعروف كما هو واجب شرعا فان أبو هاشم يوجهه عقلا لأن أحدنا لو رأى غيره يظلم أحدا فإنه يغتم لذلك فيجب عليه الناهية ودفع ذلك الضرر الذي لحقه من الغلر .

ويكنى بالمعروف مجرد الأمر به من غير أن نحمل من خليع المعروف على عمله لا يجب أن نحمل الناس على الاحسان مثلا بل يكتفى أن ندعوهم إلى ذلك ولكن الحال يختلف في المنكر إذ لا نكتفى بمجرد النهي بل يجب منعه منعا .

مرتكب الكبيرة مؤمنا . ومع ذلك تجوز المعتزلة اطلاق اسم المؤمن على مرتكب الكبيرة بشرط أن يكون مقيدا فيصبح أن يسمى مؤمن بالله ورسوله ولكن لا يجوز أن يطلق عليه اسم مؤمن من غير هذه الاضافة وهذا القيد وذلك مثل كلمة «رب» إن ذكرت بغير قيد أفادت الله سبحانه وتعالى وإن قيدت يجوز أن يراد لها بها غير الله كما تقول رب الدار ورب الأسرة .

أما اعتراض المعتزلة على الخوارج الذين يعتبرون مرتكب الكبيرة كافرا فهو ان الكافر اسم لمن يستحق العقاب العظيم ويختص بأحكام مخصوصة مثل المنع من زواج المسلمات والميراث والدفن في مقابر المسلمين ومعلوم أن مرتكب الكبيرة لا تجرى عليه هذه الأحكام ولا هو ممن يستحق العقاب العظيم لأن الصحابة والتابعين أئفقوا على أن صاحب الكبيرة لا يحرم الميراث ولا يمنع من زواج المسلمات ولا من الدفن في مقابر المسلمين .

كذلك فان الفاسق لا يستحق أن يسمى مجوسيا ولا تجرى عليه الأحكام التي تجرى على المجوس لأن المجوس كفار .

فالواجب علينا إزاء شارب الخمر أن نناه بالقول اللين فإن لم ننته خشنا لهم
التول فإن لم ينته ضربناه فإن لم ينته قاتلناه إلى أن يترك ذلك والنهي عن المنكرات
واجب لأن المنكرات كلها قبيحة ومن الواجب النهي عن القبائح ونجس حين
نهي عن القبائح إنما ندفع عن الناس الأذى والضرر الذي يصيبه منه .

وعند المعتزلة أن أكثر ما يدخل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
لا يقوم به إلا الأئمة ولذلك كانت معرفة الإمام واجبة عندهم فالحاجة إلى
الإمام إنما يكون لتنفيذ الأحكام الشرعية نحو إقامة الحد وحفظ البلاد واعداد
الجيش وليست وجه الحاجة إلى الإمام عند المعتزلين هي أن الشرائع تعرف
من جهته كما هو الحال عند الشيعة الإمامية لأن الشرائع معروفة بأدلتها من
كتاب الله تعالى وسنة رسوله وإجماع أهل البيت وإجماع الأمة .
تعليق :

رأينا كيف نشأت المدرسة المعتزلية منذ أعلن الحسين البصري اعتزال
واصل حلقة درسه هو وجماعة من مريديه ، إلا أن المستشرق «نيتبورج»
يذكر في دائرة المعارف الإسلامية الفرنسية بأنه يستبعد تلك الأقصوصة ،
ويرجع منشأ هذه التسمية إلى أسباب وعوامل سياسية ترجع بنا إلى عام ٣٥ هـ
حيث بدأت الفتنة السياسية حول الخلافة ؛ فقد امتنع عدد من الصحابة عن
مبايعة علي وكذا عن مبايعة معاوية وظل عدد منهم على الحياد ، فتناقلت
الألسنة أنهم اعتزلوا الخصومة القائمة ، إلى أن كون سعد بن أبي وقاص وعبد
الله بن عمر ومحمد بن مسلمة وأسامة بن زيد حزب المحايدين ورفضوا علنا
مقاتلة علي بن أبي طالب كما رفضوا أيضا القتال في صفه فأطلق عليهم اسم
المعتزلة .

ومهما يكن من أمر عن العوامل والأسباب والتسمية لحركة الاعتزال سواء السياسى أو النظرى فإن المعتزلة قد ظهرت على مسرح الفكر والثقافة الإسلامية أزمانا وأجيالا . ولعوامل داخلية وخارجية تفرقت حركة الاعتزال إلى فرق (١) عديدة نذكر منها (٢) على سبيل المثال لا الحصر (٣) : الفرقة الواصلية نسبة إلى واصل بن عطاء ، والفرقة العمرية أصحاب عمر بن عبيد والهديلية أصحاب أبي الهذيل العلاف والنظامية أصحاب ابراهيم بن سيار النظام والأسوارية أصحاب الأسوارى والاسكافية أصحاب أبي جعفر الاسكافى ، والجعفرية أصحاب ابن مبشر وابن حرب الجعفرى والبشرية أصحاب بشر بن المعتمر والمزدرية أصحاب عيسى بن صبيح المزدار والهشامية أصحاب هشام بن عمرو القوطى والصالحية أصحاب الصالحى والحايطة أصحاب أحمد بن حابط والحديبية أصحاب فضل الحلبى والمعمرية أصحاب معمر بن عباد السلمى والتمامية أصحاب تمامة بن أشرس النيرى والحياطية أصحاب الحسين بن أبى عمرو والحياط والجاحظية أصحاب عمرو بن بحر الجاحظ والكعبية أصحاب أبو العاسم بن محمد الكعبى والمقاوية أصحاب بن مقاوية اليمانى والجبائية أصحاب ابن على الجبائى والبهشمية أصحاب أبى هاشم .

وتناقلت فرق ومدارس الاعتزال البصرة وبغداد والقاهرة ودمشق وقرطبة وأصفهان وجرجان وقرميسين ونيسابور .

(١) ألا يجب المواقف صفحة ٤١٥ .
(٢) الشهرستانى الملل والنحل ج ١ صفحة ٤٠ ، ٤٢ .
(٣) فخر الدين الرازى اعتقادات فرق المسلمين والمشرىكين صفحة ٤٠ .

وبالرغم من تفرق حركة الاعتزال فإنها اتفقت على اختلاف نزعاتها في الأصول الخمسة وفي ترجيح العقل على النقل والدفاع عن الوحي وعن القرآن لمصدر أساسي للتشريع وهجومهم على أصحاب النزعة المانوية (١). وكما وقفت المعتزلة أمام بعض الدعاوى الشيعية وغيرها من الفرق المشرية بالشعرية أو المشبهة الذين استجدوا دعوتهم من مصادر الاسرائيليات بصدد تفسير والتأويل ، لذا قد تطلق على المعتزلة وطوائفهم بالمعطلة أى إبطال التجسيم أو النسبية في صفات الله بغية تثبيت مبدأ التوحيد .

الباب الثالث

طبقات علماء الكلام ومذاهبهم

الفصل الأول : المذهب السلفي

الفصل الثاني : المذهب المعتزلي

الفصل الثالث : المذهب الأشعري

الفصل الرابع : المذهب الماتريدي

الفصل الخامس : المذهب الشيعي

«طبقات علماء الكلام»

أولاً : علماء المذهب السلفي

من المعروف أن علم الكلام مر بأدوار مختلفة منذ منتصف القرن الثاني للهجرة عندما ظهرت مسائل علم الكلام بصورة متفرقة ، ثم أصبح في القرن الثالث الهجري علماً له منهجه وموضوعه — ولعل نشأة هذا العلم كما أسلفنا القول ترجع إلى الفرق الدينية — وكان لمشكلة البيعة والخلافة التي نجم عن تفرقها فرق الخوارج والشيعة والمرجئة والمعتزلة .

ولعل أول ما نلاحظه بصدد دراسة علم الكلام كما أوضحنا أنه نشأ في بيئة إسلامية وتأثر بعوامل وظروف محيطية وثقافات أعم أخرى . ومن أبرز علماء الكلام مشايخ المذهب السلفي ، ونقصند بهم أهل السنة والجماعة لأنهم يأخذون بما ورد في القرآن والسنة فهم آمنوا بالله وفهموا الآيات القرآنية فهما يجمع على ظاهرها دون تأويل أو تشبيه ويروى عن ربيعة وهو من أئمة السلف (١٣٥ هـ) عن قوله تعالى «الرحمن على العرش استوى؟ فأجاب» (١) الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ومن الله الرسالة ، وعلى الرسول البلاغ ، وعلينا التصديق» ووجه نفس السؤال إلى تلميذه مالك بن أنس (١٧٨ هـ) فأجاب : «الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة» ومن طبقات السلف الأول كل من ابن تيمية والحسن البصري وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمرو وعمر بن عبد العزيز والزهري وجعفر الصادق وأبو حنيفة النعمان ، ومالك والشافعي وابن حنبل ٢٤١ هـ

(١) الشهرستاني الملل والنحل ج ١ صفحة ٩١ .

وتتلخص عقيدة السلفيين في أن الله واحد ، فرد صمد ، لا إله غيره ، ولا معبود سواه . لم يتخذ صاحبة ولا ولدا . هو حي «عالم ، قادر ، سميع ، بصير . مريد ، متكلم والقرآن كلام الله ، وهو غير مخلوق . والله وجه لا كالأوجه ويد لا كالأيدي ويرى بالأبصار يوم القيامة . وهذا المفهوم دفع بأبي حامد الغزالي الأشعري ٥٠٥ هـ إلى القول بالجام العوام عن الكلام .

وإذا ما استعرضنا على سبيل المثال طبقة من علماء السلف الذين ذاع صيتهم نذكر منهم ابن كلاب (١) (٤٠ هـ) وكانت له مناظرات مع المعتزلة وبصفة خاصة مع العلاف ومن آراءه أن الصفة غير الموصوف ، فالصفة غير الذات ، وصفات الله هي اسمائه (وهي ليست هو ولا غيره) ولا يقر إلا بصفات الذات كالعلم والسمع والبصر ، وينكر صفات الفعل لأنها تشير بالحدود . وكلام الله قديم والقرآن منزل غير مخلوق .

ومن أعلام المذهب السلفي ابن حزم الأندلسي (٤٥٦ هـ) وكان متعدد الثقافات أدبيا ومؤرخا وفقها ومحدثا ومتكلما ، ينهج منهاجا تجريبيا يستند على الحس والملاحظة ، فنقد أرسطو وأعماله وناقش جميع الفرق في عصره ومن دعاة المذهب الظاهري في العفة ، يقبل نصوص القرآن والأحاديث الموثوق بها على ظاهرها ويلجأ إلى التأويل إذا اقتضت الضرورة كتأويله قوله تعالى : «ويبقى وجه ربك» فيفسر بأن المراد ذات الله . وبالنسبة لمشكلة الألوهية يقول «الله ليس جرمًا ولا جوهرًا ولا عرضًا ولا عددًا ولا جنسًا ولا نوعًا ولا فصلًا ولا شخصًا ولا متحركًا ولا ساكنًا .. لا إله غيره ، واحد لا واحد

فى العالم سواه ، مخترع الموجودات كلها دونه ، لا يشبه شيئاً من خلقه بوجه من الوجوه . ويشير إلى أن هناك نصوصاً تدل على أن الله سميع بصير عالم قادر بذاته ، وينبغى أن نسلم بها كما هى . ويسلم بأن المؤمنين يرون ربهم يوم القيامة ، ولكن بقوة غير القوة التى نرى بها الأشياء فى الدنيا وأن القرآن كلام الله على الحقيقة لا على المحازر .

ونجد ابن تيمية (٢) (٧٢٩ هـ) من أعلام السلفيين مثالا للتقوى والزهد والشجاعة والدفاع إبان غزو التتار وكان محدثاً وفقياً ومثكلاً وقيلسوفاً وبلغ نقده مبلغ التجريح لبعض الخلفاء كعمر بن الخطاب وعلى بن أبى طالب ونقد الغزالى وابن عربى (٦٣٧ هـ) ويستند ابن تيمية إلى الثقل ولا يدع سبيلاً للعقل ، ويرى أن القرآن متضمن علوم الدين كلها ويرى أن نأخذ غن الصحابة والتابعين وتابعينهم فقط ، ويرى أن نأخذ بوصف الله لما وصف عليه نفسه أو رسوله «فالله حى قيوم ، سميع بصير ، عليم قدير ، غفور ودود ، فعال لما يريد ، هو الأول والآخر ، والظاهر والباطن» ويثبت لله الاستواء واليد والوجه كما وردت فى القرآن وكلام الله قديم والقرآن غير مخلوق ، ونطقنا هى المحدثه .

وكان من أعلام السلفيين محمد بن عبد الوهاب (١٢٠١ هـ) دعا إلى الأخذ الصريح بالكتاب والسنة واعتبر كل ما لا أصل له منهما بدعة ويرقص التأويل وتركزت دعوته الإصلاحية فى الدين على العبادات ومحاربة الشرك والوثنية والقبور والشفاعة والادعاء وتحريم التدخين بهدف إستعادة المسلك الصحيح للدين والاستمساك بضلالة الجماعة وإطلاق اللحن .

ثانيا : علماء المذهب المعتزلى

لا يذكر علم الكلام إلا وتطرق إلى المعتزلة فهم مؤسسى هذا العلم منذ أوائل القرن الثانى للهجرة . والمعتزلة ليست مذهب دينى فحسب بل اتجاه ومدرسة ونزعة فلسفية من أخصب المدارس العقلية فى الاسلام ، عالجت مسائل ومباحث العقيدة والعقل بعمق وبروح نقدية . تناولت فى أبحاثها مباحث الوجود والأنطولوجى كفكرة الكمون والطفرة والتولد وحركة الأجسام والغناء والذرة فكانت آرائها فى الطبيعة لها مدى فى جموع العلماء والمفكرين كما كانت فى تناولها لمشكلة الألوهية والتوحيد مثالا يحتذى به ، وتطرقت إلى مشكلة الحرية والارادة والأخلاق بروح العلم والعمل وبالرغم من تراثها المزدهر فأنا لا نمد الا مصدرين من مصادر التعرف عليها ، هما كتاب (درة التنزيل وعزة التأويل) للشيخ المعتزلى الاسكافى (٨٥٥ هـ) وكتاب (الانتصار) للخطيب المعتزلى (٣١٨ هـ) وبعض المؤلفات الأخرى ككتاب (المغنى) وكتاب (طبقات المعتزلة) للقاضى عبد الجبار المعتزلى (٤١٤ هـ) ومن المعروف أن فرقة المعتزلة مرت بفترتين وكان لها مدرستين مدرسة بغداد ومدرسة البصرة وتمتد الفترة الأولى فى العصر العباسى منذ عام (١٠٠ هـ) وفى العصر البوهى عام (٣٣٤ هـ) أى امتد نشاطها الفكرى منذ الدولة الأموية إلى العباسية . وفى غمار الأحداث التى عاشتها المعتزلة كان موقفها العقلانى نقديا بعيدة عن التحزب والتشيع ، وانتشر مذهبهم فى الفترة الثانية فى فارس والبحرين واليمن وانحطرت بعض فرق الشيعة مؤخرا فى مذهبهم كالزيدية ، ولا يعنينا من أمرهم سوى منهجهم وفلسفتهم فهم يؤمنون بالمنهج العقلى ، ويقررون مبدأ «الفكر قبل السمع» ويؤولون الآيات القرآنية ويرفضون الأحاديث التى لا يقرها العقل وكانت لهم مساجلات ومجادلات كلامية

استخدموا فيها طرق القياس الفقهي (قياس الغائب على الشاهد) وآمنت المعتزلة بالحرية واتفقوا في الأصول الخمسة التي عرضناها من قبل ، كما استخدموا طرق البرهان الفلسفي في إثبات وجود الله باعتبار أن العالم حادث ، له أول وله نهاية وكل حادث لابد له من محدث ، كما أن آرائهم في الجوهر الفرد أو المونادا أو الذرة نقض لآراء الأقدمين وأرسطو فالعالم مكون من جزئيات لا وجود لها إلا بالعناية الإلهية ، وبلغ قولهم بالتوحيد مبلغا كبيرا فهم ينزهون الله تنزيها ولعل قولهم «أن الله ليس بجسم ولا شبح ، ولا جوهر ولا عرض ولا جزء ولا كل ولا يحده زمان أو مكان ، لا والد له ولا ولد ، لا تدركه الأبصار ولا يسمع بالأسماع ، لا نسبة المخلوقات بحال ، وكل ما خطر ببالك فالله بخلاف ذلك» .

وإذا ما استعرضنا طبقات علماء المعتزلة فانها نجد أن شيخهم واصل بن عطاء (١٣٠ هـ) يقرر بأن «من أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت الهية» وهذا ما شغل بال المعتزلة نحو الدفاع عن الاسلام وتأكيدهم لمبدأ التوحيد . ومن أعلام المعتزلة لذلك أبو الهزبل العلاف (٢٢٨ هـ) المولود بالبصرة والذي عاصر حركة النقل والترجمة واتصل بثقافات أجنبية وغير بسعة إدراكه وفصاحة وقوة صحبة ومعارضتهم للثانوية وكان يرى أن الله ليس بجسم ولا بذى هيئة ولا صورة ردا على معاصرة هشام بن الحكم (١٩٨ هـ) الشيعي . ويرى أن «الله عالم بعلم هو هو . قادر بقدره هو هو ، حي بحياة هو هو» ولا يفرق بين الذات والصفة وكأنه يردد قول أرسطو بأن المحرك الأول عقل وعقل ومعقول : كما يذكر بأن الكلام صفة قديمة . أما القرآن فمخلوق خلقه الله في اللوح المحفوظ ثم أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم « كما يقرر

بأن الله يفعل الأصلاح ويستطيع ما هو دونه . ولكنه لا يفعله . وما في العالم من ظلم أو جور وإنما من صنع الانسان .

ومن أعلام المعتزلة الرواد إبراهيم بن سيار النظام (٢٣١ هـ) وهو من أعلام الثقافة الاسلامية قريب للعلاف وتلميذه أخذ عنه الاعتزال واستقل بمذهبه لما أتصف به من فصاحة وقوة الحجج ولد بالبصرة حيث مدرسة الاعتزال الثانية ثم استقر ببغداد في ظل المدرسة المعتزلية الأولى ويقال أن انسابه وفدت من بلخ — وهي مركز للثقافة اليونانية والترجمة والنقل — اختلط بالمذاهب وعرف الديانات ويقال أنه مات في عام الدين وله منهج فلسفي واتفق في الأصول الخمسة للاعتزال ، وله رأى في الصفات فهو يذهب إلى مدلولها السلبي إذ يقول (معنى أن الله عالم إثبات ذاته ونفى الجهل عنه ، ومعنى أنه قادر اثبات ذاته ونفى العجز عنه) . ونكتفي هنا بالتلميح إلى موضع آخر عن دراستنا لهذا المفكر في بحث لنا .

ومن أعلام الاعتزال أيضا معمر بن عباد السلمى (٢٢٠ هـ) نشأ بالبصرة وانتقل لبغداد وعاصر العلاف والنظام وذهب مذهبهم إلا أنه أحل لفظ المعاني بدل الصفات إذ يقول (أن ذات الله واحدة ، والصفات ليست إلا معاني ثانوية) ورأى أن قولنا بأن الله قديم أمر مخالف للعقيدة والعقل لأنه يشعرنا بالتقادم الزمنى ويستطرد إلى القول بأفكار قدرة الله على خلق الاعراض ، تنزيها له عن المكان والخلو .

ومن الأعلام أيضا أبو هاشم الجبائي (٣٢١ هـ) ولد بالبصرة ثم إنتقل لبغداد عاصر الأشعري والفارابي ويرى أن العلم والقدرة أحوال والحال لا هي

موجودة ولا هي معلومة . ولا هي معلومة ولا هي مجهولة . ولا هي قديمة ولا هي حديثة ، وإنما هي مرتبطة بالذات . فالأحوال وحدة إعتبارات لذات واحدة ، بها تعرف وبها تتميز .

ولعل الجاحظ (٢٥٥ هـ) وهو من أعلام الاعتزال استمر في دفاعه عن الفكر المعتزلي مما أثر في معاصر له من المشائين العرب وهو الكندي (٢٥٢ هـ) وكذا تأثر بالفكر المعتزلي أبي حسن الأشعري قبل أنه يصبح إماما للأشاعرة . كما كان تأثير المعتزلة على جماعة القرائين اليهود تأثيرا كبيرا فقد عنوا بمسألة الصفات ونذكر منهم سعديا الغيولي (٣١٢ هـ) زعيم الربانيين المحافظين فقال بالعقل إلى جانب النقل ودافع عن وحدة الله وصفاته ولما تأثر ابن ميسون (٦٠١ هـ) اليهودي بآراء المعتزلة فنفى الجسمية والمكانية عن الله وفسر الصفات تفسيراً سلبياً كالمعتزلة وله كتاب (دلالة الحائرين) يعرض أفكاره التي تتوافق مع الاعتزال كما نجد القديس شوحا الاكويني في كتابه (الخلاصة في الرد على الأمم) حيث يدافع بمنطق العقل والاعتزال عن كفرية العلية أو السببية .

ثالثا : علماء المذهب الأشعرى

وقفت الأشاعرة موقفا وسطا ، موقفا بين النقل والعقل أى بين السلف والمعتزلة بدأ امام الأشاعرة معتزليا . وقد بدأت الحركة الأشعرية فى القرن الرابع الهجرى ويعتبر الباقلانى المؤسس الثانى للأشاعرة بعهد أبى موسى الأشعرى .

ومذهب الأشاعرة يقوم على الكتاب والسنة ويعين على القول بالمأثور اعتمادا كبيرا فيقررون (أن الاتباع خير من الابتداع) ويقول الأشعرى (قولنا الذى نقول به وعقيدتنا التى ندين بها ، التمسك بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ، ونحن بذلك معتصمون ، وبما كان عليه أحمد بن حنبل نصر الله وجهه ، ورفع درجته ، وأجزل مثوبته ، ولمن خالف قوله مجانبون «ولقد عرفت الأشاعرة كيف تستفيد من المنهج العقلى ومن السلف المنهجى النقل فهم يوفقون بين الاثنين وللأشعرى كتاب اللمع يعرض فيه البرهان على وجود الله من خلال الاعجاز لخلق الإنسان أو يعتمد على برهان الغاية كتولنا أن العالم دقيق فى صفته ونظامه وفى ذلك دلالة على علم مخترعها وحكمة . والصفات مثبتة للبارى ولا فرق بين الصفة والموصوف فقولنا عالم يعنى عالم بعلم وقولنا قادر يعنى قادر بقدرته الخ ... وبالنسبة للرؤية الالهية فى قوله تعالى : «وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» فهى رؤية على خلاف الحس أو الاستدلال فهى ليست على مقتضى رؤيتنا للأشياء ، وكلام الكلام صفة أزلية والقرآن كلام الله فهو غير مخلوق.

ومن أعلام الأشاعرة أبي الحسن الأشعري (٣٢٤ هـ) مؤسس الأشعرية ويتوسط كما أشرنا من قبل رأى السلف ورأى الاعتزال (إذ يقرر مع المعتزلة أن الله عدل ، ولكنه يرفض مع السلف أن نوجب عليه سبحانه وتعالى شيئا ، حتى ولو كان الصلاح والأصلح لأنه مختار يفعل ما يشاء) .

ويعتبر أبو بكر الباقلاني (٤٠٣ هـ) من أتباع الأشعري ويقال أنه تجادل مع المسيحيين بالقسطنطينية وغلبهم وأقر بنظرية الجوهر الفرد وقال بفكرة الأحوال ويساوى بين الحال والصفة وقرر مبدأ هو (أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول) .

ويعتبر إمام الحرمين (٤٧٨ هـ) الذي بنى سابور ثم وصل إلى الحجاز وأقام ببغداد ثم عاد إلى نيسابور داعيا إلى الأشعرية ويقرر (أن الذي نرتضيه رأيا ، وعدين به الله عقدا ، اتباع سلف الأمة) .

ونجد من أعلام الأشاعرة أبي حامد الغزالي حجة الإسلام (١) (٥٠٥ هـ) وله مؤلف هام (الجوامع العوام عن علم الكلام) ويذهب إلى أن مسائل علم الكلام للخاصة ويلتزم بين العقل والنقل ويذهب مذهب الأشاعرة بالنسبة للصفات . ويرى أن الله عليه العالم وحده ، خلقه بإرادته وقدرته ، بإرادة الله على الموجودات جميعها وعلمه يحيط بكل شيء ، وما العلل الطبيعية إلا مجرد علاقة زمنية بين الأشياء ومن أعلام الأشعرية الشهرستاني (٥٤٨ هـ) من قبله ابن تومرت (٥٢٤ هـ) ويرجع الفضل الأخير في نشر المذهب الأشعري بالأندلس وشمال إفريقيا وأيضا ابن خلدون . وكذلك نجد فخر الدين الرازي

(١) الغزالي المنقذ من الضلال صفحة ٣ .

ويعتبر الشهرستاني ملما بتاريخ الفرق فكتابه (الله والنحل) مصدر لتاريخ المذاهب والفرق ويذكر عنه أنه قال (أن دين العجائز من أسنى الجواهر) .
فيثبت الصفات على أنها قائمة بالذات ويعتبر حجر عصره . ولقد كان لفخر الدين الرازي الأشعري (٦٠٦ هـ) دراسات (١) وآراء فهو إلى جانب تلميذه على يد بن سينا ودرايته بالفلسفة والمنطق والطبيعات وما بعد الطبيعة له دراسات عن الكلام في كتابه (كتاب المحصل) تبويب على غرار الميكلين وله رأى في نفس الحسية عن الله وإثبات القدرة والعلم والارادة والحياة لله .
إذ يفرق بين الكلام النفس والكلام المعبر عنه بالأصوات والحروف .
ومن الأشاعرة التاحزين البيضاوى (٦٨٠ هـ) وله مؤلف (طوابع الأنوار من مطالع الأفكار) وهو دراسة كلامية ، ونجد أيضا الأيجي الأشعري (٧٥٥ هـ) في كتابه (المواقف) وتلميذه سعد الدين التفتزاني (٧٩١ هـ) في كتابه (المقاصد) ونجد أيضا السنوسى (٨٩٥ هـ) في كتابه (السنوسية) و (عقيدة التوحيد) ونجد أيضا الطحاوى (٣٢١ هـ) والماثري (٣٣٣ هـ) .

رابعاً : علماء المذهب الماتريدي

وتعد الماتريدية شعبة من أهل السنة والجماعة مؤسسها أبو منصور الماتريدي (٣٣٣ هـ) في أوائل القرن الرابع للهجرة ولقد ناصره نجم الدين عمر النسفي (٥٣٧ هـ) وأبو المعين النسفي (٥٠٨ هـ) ونور الدين الصابوني (٥٨٠ هـ) وللماتريدي كتاب (التوحيد) .

وفكرة الألوهية عند الماتريدي كذهب الاشاعرة يقفون بين العقل والنقل فيثبتون للباري صفات تخالف صفات الحوادث ، فالله عالم بعلم لا كالعلوم ، وقادر بقدرته لا كالقلوة وكلام الله قديم ، وهو صفة قائمة بذاته تعالى وليست من جنس الحروف ولا الأصوات التي هي محدثة ومخلوقة ، ويرى الماتريدي أن رؤية الباري حق ولازم بلا كيف وتضيف الماتريدي صفة التكوين إلى الصفات القائمة بالذات وفقاً لقوله تعالى (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) والتكوين إيجاد من عدم . وكانت للماتريدية آراء كلامية ومجادلات في مسائل علم الكلام .

خامسا : علماء وفرق المذهب الشيعى (١)

تعتبر بنورها قديمة قدم الدعوة ويعتبر أساسها هو النزاع حول الخلافة أى منذ السقيفة والتحكيم وأحقية على بن أبى طالب فى الخلافة ، وذلك لاعتبارات أهمها أنه أول من أسلم وتربطه رابة بالنبي وبجاهد فى سبيل الله والدعوة وضحي من أجلها ولكن تمت بيعة أبى بكر وفصل فيها عمر بن الخطاب ثم تولى عمر بن أبى بكر ومن بعده عثمان بن عفان وسارت شئون الخلافة سيرا طبيعيا فى الظاهر بينما إنحاز فريق من المسلمين المؤيد لعلى وآخرين مؤيدين لمعاوية بن أبى سفيان . واشتد الخلاف ودارت الحروب بين الفريقين بلغت ذروته بعد موقعة صفين والتحكيم . فأنشق من فريق المؤيدين لعلى طائفة الخوارج ومن بقى كانوا نواة الشيعة . الا أن تولى على الخلافة فى الحجاز بينما كان معاوية خليفة فى الشام ثم قتل على وأصبحت تقاليد الخلافة بيد بنى أمية وإزدادوا تنكيلا بعلى وبينه فقتل الحسين فى كربلاء عام ٦١ هـ بيد الأمويين ، فزدادت الخصومة بين العلويين والأمويين لا سيما بعد مقتل زيد بن على ويحيى بن على . ولما إنهارت دولة بنى أمية الأولى وقامت الدولة العباسية واصلت التنكيل بالعلويين على الرغم من قيام الدولة العباسية على أكتاف العلويين فلجأ العلويون أى الشيعة إلى التقيهِ وإلى التجمع السرى . والدعوة الخفية واستعانوا بالدراسة والثقافة ، ولما إنهارت الدولة العباسية قويت شوكة العلويين أو الشيعة فأقاموا الدولة الفاطمية .

وليس من شك أن أنقسام الشيعة إلى فرق وطوائف يرجع إلى تعدد الأجناس والشعوب المؤيدين لها وكأن للعوامل السياسية أثرها الواضح في ذلك كما كان لمغالات بعض الأئمة في آرائهم إلى حد القول بنبوة أو ولاية على أو تأليه كما فعلت السبئية ومن أهم فرق الشيعة التي نعرض لها على سبيل المثال لا الحصر فرق الريدية والاثنا عشرية والاسماعيلية . كما نعرض لعلماء هذه الفرق والأمر المشترك بين جميع الفرق الشيعية هي أنها تابعت بحث مسألة الألوهية بمنطق علماء الكلام فتارة يأخذون برأى السلف وتارة برأى المعتزلة خاصة لدى الاسماعيلية .

ومن أعلام الشيعة الريدية زيد بن علي بن الحسن (١٢٢ هـ) وكان عالماً صحبه في علم مجاهدا في الدين قتله هشام بن عبد الملك الأموي وظل أتباعه في بلاد اليمن والمغرب شمال إفريقيا وخاصة المناطق الجبلية وهذه الفرقة أقرب إلى أهل الشيعة ، إلا أن يسلمون بخلافة أبي بكر وعمر فحسب ولا يقولون بعض الأئمة أو باختلافهم ولا يأخذون بالتقنية ويدعون إلى المطالبة بالخلافة . ويرددون رأيهم بصدد مشكلة الألوهية بقولهم : «أن الباري شيء ولا كالأشياء» ولا تشبه الأشياء ، وأنه عالم بعلم لا هو هو ولا غيره ، وقادر بقدرة لا هي هو ولا غيره . كما أن الله لا يوصف بالقدرة على الظلم ، لأنه يستحيل عليه أن يظلم ، ويجب أن نقف في صفاته عندما جاء به الجبر وتنتشر هذه الفرقة باليمن .

أما الشيعة الاثنا عشرية (١) فتبدأ من علي وتنتهي بمحمد المهدي في سلسلة

(١) البغدادي الفرق بين الفرق تحقيق د. علي سامي النشار طبعة القاهرة .

جعلتها اثنا عشر اماماً هم : علي (٤٠ هـ) ، الحسن (٥٠ هـ) ، الحسين (٦١ هـ) وعلى زين العابدين (٩٤ هـ) ، محمد الباقر (١١٣ هـ) ، جعفر الصادق (١٤٨ هـ) وموسى الكاظم (١٨٣ هـ) ، أبو الحسن الرضا (٢٠٢ هـ) ، محمد الجواد (٢٢٠ هـ) ، علي الهادي (٢٥٤ هـ) ، الحسن العسكري (٢٦٠ هـ) ، محمد المختفي أو المقنع أو المهدي المنتظر (٢٦٠ هـ) وأخذوا بالتقية والعزلة السياسية ويمثلون اليوم المذهب الرسمي لآيران والعراق والهند ولهم مؤيدون في آسيا وأفريقيا . ولهم نظرية حول الإمامة فهي في مستوى النبوة ، والامام حجة الله أو آية الله ، ويتلقى الوحي ، ويفسر النصوص الدينية ، ويرسم للمؤمنين السبيل ، وهو معصوم من الخطأ ، وحكمه لا يرد ، ومن يخرج عليه جل قتله . ويأخذون بالتقية فهي أساس حياتهم فإذا أراد الامام الخروج على الحاكم وموضع لذلك تدبيراً خاصاً كتبه أصحابه إلى أن تنفذ الخطة المرسومة ، وإذا اسحوا علواناً أظهروا تقية غير ما يبطنون . كما آمنوا بالرجعة وعودة المهدي المنتظر ، فكانوا يزعمون أن اماماً من أئمتهم سيعود حتى بعد غيبته أو موته وكان يطعنون في أبي بكر وعمر أي يرفضون خلافتيهما ، فهم بذلك يسمون الرافضة ، ولقد كان لهذه الفرقة متكلمون أو علماء كلام نذكر منهم هشام بن الحكم (١٩٨ هـ) الذي تجادل مع العلاف وكان يقول بالتجسيم فانهى إلى آراء غريبة ، وتضاربت آرائهم بين التنزيه والتجريد وبين التجسيم ، ومن علماء هذه الفرقة الشيخ المقيد (٤١٣ هـ) مؤلف كتاب (تهذيب الأحكام) كما نجد نصير الدين الطوسي (٦٧٣ هـ) الذي خلط بين الفلسفة والكلام وكذا نجد الشيخ الآمل الشيعي (٧٨٧ هـ) مؤلف (جامع الأسرار ومنبع الأنوار) يخلط الكلام بالتصوف . ونجدهم يقولون بأن الصفة عين الذات وأن القرآن مخلوق وينزهون الله عن أنه يصدر عنه الشر .

أما الشيعة الاسماعيلية (١) فتنسب إلى اسماعيل الامام السابع والابن الأكبر لحعفر الصادق (١٤٥ هـ) وكانت الأئمة من الشيعة في دور السرا والخفاء إلى أن ظهر عبيد الله بن المهدي (٣٢٢ هـ) ويعتبر مؤسس الدولة الفاطمية التي مهد لها من قبل حمدان القرمطي الأحمر (٢٧٦ هـ) وتفرع عنها شعبة الدروز أتباع درزي (٤٠٢ هـ) وكان تلميذا للحاكم بأمر الله .

والشعبة الأخرى الحشاشون أتباع الحسن بن الصباح (٤٧٦ هـ) وللإسماعيلية عدة أسماء أهمها الباطنية أو التليمية ويقال أنهم سيموا بالباطنية لقولهم بالامام المستر أو الباطن أو لأنهم كانوا يرون أن لكل ظاهر باطنا ، وإن لكل تنزيل تأويلا وسموا بالتعليمية لأنهم يبطون الرأي ، ويدعون إلى التعليم والأخذ عن الامام المعصوم ، ولهم أنصار في إيران وأفغانستان والهند وعمان والشام ونيجبار وتنجانيقا وتولى زعامة فرقهم أغاخان (٩٥٧ م) ويأخذون بمبدأ التقنية ، واستباحوا القتل ولجأ إلى العنف ، وقالوا بالوراثة الروحية وتصبح المدعو أبنا روحيا للداعي ، ويرتبط به بعلاقة لا تقل عن رابطة الدم ، ونظموا الدعوة درجات لا ينتقل الطالب من درجة إلى أخرى إلا بأذن من الداعي والدعاة مراتب على رأسهم النبي الذي يبلغ الكلام المنزل وسموه الناطق ، وبليه الامام الذي يؤول هذا الكلام وسموه الأساس أو الوصي ، ومحمد هو الناطق وعلى هو الأساس . ويليهما الحجة الذي يثبت صدق رسالة الأساس ، وبعده الداعي وهكذا ، والدعاة موزعون على العالم أجمع يشرف على كل مجموع داع كبير أو داعي الدعاة ولقد أدخل إخوان الصفا في هذا التنظيم .

(١) البغدادي الفرق بين الفرق طبعة القاهرة صفحة ١٧ .

ولقد انشأ قديما الجامع الأزهر للدرس التعاليم الشيعية الاسماعيلية ونشرها
ولقد سلك الدعاة وسائل عديدة منها تشكيك الناس وغير ذلك الذي رواه أبي
حامد الغزالي في كتابه (فضائح الباطنية) فهم يستعينون بوسائل مختلفة لمجلس
الأنس والغناء والمآدب وملازمة الداعي والمستجيب في خفية كما استعانوا
بالتأويل الباطني وتوسعوا في أسرار الاعداد خاصة العدد سبعة وسموا بالسبعية
من أجله . ومما لاشك فيه أن الاسماعيلية فلسفت العقيدة الاسلامية وأدخلت
عليها أفكارا أجنبية شرقية وغربية وبصفة خاصة الافلاطونية المحدثة وكان لها
خطرها على الشباب فهي تبلبل الأفكار وتحلل من قيود الدين وتستبيح
المحرمات وتبيح الاغتيا ل من يكشف سرها .

ولو نظرنا إلى رأيهم في المسألة الالهية نجد أنهم يذهبون إلى أن العقل
الانساني لا يستطيع أن يدرك حقيقة الذات الالهية ، وينفون الصفات عن
الذات . ويقررون بأن الصفات تنصب على العقل الأول الذي أبدعه الله ،
ويقررون بأننا نعرف العقل المبتدع لا الباري المبدع ، ويرون أن العقل
صلرت عنه النفس الكلية وعن هذه النفس صلرت المادة ، وعن اتحاد
العقل والنفس والمادة والزمان والمكان تصدر حركة الأفلاك والطبائع ،
ويقولون بنظرية الفيض أو الصنوبر ، ويربطون مراتب أفكارهم هذه بمراتب
الوجود ، فالناطق في العالم الأرض يقابل العقل الأول في العالم العلوي والأساس
أو الوحي يقابل النفس الكلية ويقررون بأن الوحي لا ينقطع لأنه فيض من
الناطق على الوصي والأئمة أو بمعنى آخر ما يشير إلى فكرة الحلول أو النور
المحمدي .

وهكذا نجد آراء الشيعة وليدة العوامل والمؤثرات الثقافية الخارجية
والعوامل الأساسية للدعوة الاسلامية والدفاع عنها .

الباب الرابع

الفصل الأول : التصوف الاسلامى ومراحل تطوره

الفصل الثانى : مصطلحات صوفية حول المقامات والأحوال والشطحات

«التصوف»

ثمت خلاف حول كلمة تصوف ومعناها . ويرجع ظهور هذه الكلمة (صوفي) أنها لم تكن معروفة أيام الرسول (صلعم) أو الصحابة أو التابعين ، وإنما قيلت بعد ذلك ، ويذكر أن أول من أطلق عليه اسم (صوفي) هو أبو هاشم الكوفي (المتوفى عام ١٥٠ هـ - ٧٦١ م) ، وقد كان ورعا تقيا . *

ولعل القشيري أوثق المصادر التي تصور الحياة الصوفية بين المسلمين ويقول القشيري * ٢ : «أن المسلمين بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لم يتسم أفاضلهم في عصرهم بتسمية علم موسى صحبة رسول الله (صلعم) ، أو لا أفضلية فوقها ، مقبل لهم الصحابة ولما أدركهم أهل العصر الثاني سمي من صحب الصحابة بالتعابين . ورأوا ذلك أشرف تسمية ، ثم مثل لمن بعدهم أتباع التابعين . ثم اختلف الناس وتباينت المراتب مقبل لخواص الناس ممن لهم شدة عناية بأمر الدين ، بالزهاد والعباد . ثم ظهرت البدع ، وحصل التداعى بين الفرق ، فكل فريق ادعوا أن منهم زاهداً ، فأنفرد خواص أهل السنة ، والمراعون أنفسهم مع الله تعالى ، المحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم التصوف ، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة» .

ومعنى ذلك أن كلمة تصوف لم تنتشر بين المسلمين منذ ظهور الاسلام وإنما قيلت بعد ذلك وأطلقت على من يحيى حياة روحية بعيدة عن الترف وزخرف الحياة ، أى أطلقت على من كان زاهداً ، عابداً ، فقيراً ودخلت

* ١ الرسالة القشيرية ص ٧ الطبعة الأولى .

* ٢ المصدر السابق .

خصائص أخرى على الحياة الصوفية . بحيث أصبح هذا الاسم يميزهم عن عامة المتدينين من علماء الدين الذين يعنون بظواهر الأحكام الشرعية .
أصل الكلمة :

يرى بعض الدارسين إلى أن هذا اللقب لا يشهد له اشتقاق من جهة اللغة العربية أو قياس . لذلك اختلف الناس في أصل اشتقاقه . فمن قائل أنه من (الصفاء) أو (الصفو) أو (الصفوة) أو (الصف) أو (الصفة) أو (الصوف) أو من كلمة أعجمية يونانية هي (صوفيا) وتعني الحكم . وأقرب المترويض إلى صحة الاشتقاق أن كلمة (صوفي) من (صوف) لأن لباس الصوفي كان يكثر في الزهاد وهذا ما ذهب إليه كبار مؤرخي التصوف مثل السراج الطوسي ١٠ وابن تيمية وابن خلدون .

أما عن معنى الكلمة من ناحية الاصطلاح فقد اختلف منها الدارسون ٢٠ كالقشيري والكلابادي ، ويقول الرودباري «الصوفي من ليس بالصوف على الصفا ، وأطعم الهوى ذوق الجعا ، وكانت الدنيا منه على القفا ، وسلك منهاج المصطفى» .

ويقول اسهال بن عبد الله التستري «الصوفي من صفاحن الكدر ، وامتلاء من الفكر ، وانقطع إلى الله من البشر» .
ويقول بندار بن الحسين «الصوفي من اختاره الحق لنفسه فصافاه ، وعن نفسه فبراه» .

١٠ المع للطوسي المقدمة

٢٠ الرسالة القشيرية للقشيري ص ١٢٦ .

٣٠ التعريف لمذهب أهل التصوف للكلابازي ص ٦ ، ٥ .

ويقول بشر بن الحارث الخافى «الصوفي من صفى قلبه لله» .

ولعل أكمل تعريف أورده الإمام الحفيد من أعلام الصوفية « ٤ قوله :
«التصوف تصفية القلب عن موافقة البرية ، ومفارقة الأخلاق الطبيعية
وإخماد الصفات البشرية ، ومجابهة الدواعى النفسانية ، ومنازلة الصفات
الروحانية والتعلم بالعلوم الحقيقية وإستعمال ما هو أولى على الأبدية ، والنصح
لجمع الأمة ، والوفاء لله على الحقيقة . وأتباع الرسول صلى الله عليه وسلم
فى الشريعة» .

مصادر التصوف الاسلامى :

إن التصوف الاسلامى يمثل الجانب الروحى أصدق تمثيل ولعل فى حياة
الرسول (صلعم) خير مثل يحتذى به * ٥ ، كما أن حياة الصحابة والتابعين
واتباع التابعين من زهاد وعباد وصوفية تؤكد هذه الحقيقة .

فنشأت لذلك الحياة الصوفية مع التقشف والورع والعبادة والزهد والتقوى
والتدين ولا عجب فالمسلمين الأوائل كانوا مسدفعين إلى التدين وصدق
العبادة ولهم فى رسول الله (صلعم) قدوة حسنة فى القول والعمل ، فمن تعبد
الرسول (صلعم) فى غار حراء قبل نزول الوحي وفى حياة الصديق وعمر وعلى
وأبو داود الفقارى وحذيفة بن اليمان ، وغيرهم من المجاهدين خير مثل
لبدايات التصوف الاسلامى الأصيل . وكذا طبقات الصوفية على الحقيقة
صور صادقة للحياة الروحية فى الاسلام .

* ٤ المصدر السابق .

* ٥ الكواكب الدرية للجزاوى ج ١ صفحة ٩ .

إلا أن عجلة الزمان وانتشار الدعوة الإسلامية خارج نطاق شبه الجزيرة العربية أتاح لدخول عناصر غريبة عن الإسلام إلى الحياة عامة والحياة الروحية بصفة خاصة وتأثرت جموع الزهاد والعباد والمتشققين بها ، ومن هذه العناصر ما هو فارسي أو هندي أو نصراني أو يوناني فبدت الحياة الروحية مختلطة وكأنها بغيدة عن فطرة الإسلام .

ولا يغيب عنا أن الرسول (صلعم) كان يعتكف العشر الأواخر من شهر رمضان للعبادة ، ولا عجب في ذلك فالقرآن يحث على العبادة «قوله سبحانه وأذكر ربك وتقبل إليه تقبلاً» ، وعن أبي هريرة قوله عن رسول الله أنه قال : «والله أنى لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم أكثر من سبعين مرة كما يرويه البخاري . وهناك أحاديث نبوية شريفة أخرى تحث على الزهد والتوكل والتوبة والتقرب إلى الله . نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر : إذا أراد الله بعبده خيراً فقهه في الدين وزهده في الدنيا ويبصره بعيوبه .

(رواه البيهقي)

الطهر شطر الإيمان ، والحمد لله تملأ الميزان وسبحان الله والحمد لله تملآن ما بين السموات والأرض والصلاة نور ، والصدقة يرها والصبر ضياء (رواه مسلم)

غير أن بعض الدارسين ومنهم المستشرقين يعتلون بالعوامل والعناصر الدخيلة على الإسلام يترجعون التصوف إلى مصادر فارسية أو هندية أو يونانية ومرجع ذلك أن ما حدث في القرون المتأخرة من حياة المسلمين حيث اختلطت بعض النظرات الفلسفية بالأذواق الروحية من أجل تفسير الوجود أو معرفة الحقائق والكشف عنها .

لذا يتعين علينا أن نسترجع أطوار أو مراحل الحياة الصوفية فيما يلي :
أولا : طور الزهاد والعباد وقد عاشوا في القرنين الأول والثاني للهجرة .
ثانيا : طور الصوفية وقد عاشوا في القرنين الثالث والرابع للهجرة .
ثالثا : طور الفلسفة الصوفية وقد عاشوا من القرن الخامس إلى السابع للهجرة .

رابعا : طور الفرق الصوفية وقد عاشوا بعد ذلك في تدهور .
الطور الأول (العهد أو المرحلة الأولى) :

وتمثل الزهد والعبادة بغية الصفاء والنقاء الروحي الذي لا تشعر به شائبة من شوائب الحياة الدنيا .

وكانت فيه مدرستان ، مدرسة الكوفة ومدرسة البصرة ، وعنىنا أولا بالعلوم الفقهية والحديث واللغة ثم عنت بعلوم القلب والوجدان بهدف تنقية النفس وكيم جماحها وكانت حياة أتباعها مطبوعة بالزهد والتقشف ، يغلب عليهم البطء والحرب والخوف من المعصية وعذاب النار ، يطمعون في الجنة ويتطلعون إلى حب الله لذامة إبتغاء مطالعة وجهه .

ويمثل هذا الدور (الحسن البصري عبديه البطره والمتوفى عام ١١٠ هـ — ٨٢١ م) ١٥ ويقول عنه الأصفهاني «حليف الخوف والحزن ، أليف الهم والشجن ، عديم النوم والوسن ، أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن البصري الفقيه الزاهد ، المتشمر العابد ... » . ومن أقوال الحسن البصري في الخوف «إن المؤمن يصبح حزينا ، ويمسى حزينا أولا لسعيه غير ذلك ، لأنه بين مخافتين ؛

بين ذنب قد مضى ولا يدري ما الله يصنع فيه . وبين أجل قد نبي لا يدري
ما يصيبه فيه من المهالك ...»

وقوله أيضا «يحق لمن يعلن أن الموت مورده . وأن الساعة موعده .
وأن القيام بين يدي الله تعالى مشهده أن يطول حزنه» . ، ويختار أيعن إبراهيم
ابن ادهم يبلغ المتوفى ١٥٩ هـ - ٧٧٦ م .

وإلى جانب الحزن الصوفي ظهر الحب الصوفي على يد رابعة العدوية * ٢
المتوفية عام ١٨٥ هـ - ٧٩٦ م فعرفت الزهد إلى جانب حبها لذات الله . ففي
أبياتها تقول :

أحبك حين ، حب الهوى
وحبا لأنك أهل للذاكا
فأما الذي هو حب الهوى
فشغلي بذكرك عن سواكا
وأما الذي أنت أهل له
فكشفك لى الحجب متى أراكا
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لى
ولكن لك الحمد فى ذا وذاكا
ويتصاعد الموقف الصوفي من حالة الحب والشوق إلى الغناء في المحبوب
أى ذات الله فنقول شعراً :

أنى جعلتك فى الفؤاد محذنى
وآجحت جسمى من آراء جلوسى
فالجسم منى للجليس مؤانسى
وحبيب قلبى فى الفؤاد آتیه
الطور الثانى (أو الدور أو المرحلة الثانية) :

وفىها تميزت جموع الصوفية عن الفقهاء فهم معین بالزهد والتقشف وهم
أصحاب الحقيقة لا الشريعة يحرصون على تنقية القلب فهم أصحاب القلوب ،
وإندرجود فى طرق أو أساليب ينظمون وفقاً لها . فلكل شيخ مریدین بمثابة
مرشد لهم يبصرهم بكمال العلم وكمال العمل ، فنجد الطريقة السقطية نسبة إلى
أبى الحسن السرى السقطى ١٠ المتوفى عام ٢٥٣ هـ — ٨٦٤ م والجنيدية نسبة
إلى الجنيد المتوفى عام ٢٩٧ هـ — ٩٠٨ م ٢٠ صاحب نظرية وحدة الشهود
ومن أعلام الشخصيات الصوفية معروف الكرخى المتوفى عام ٢٠١ هـ —
٨١١ م سلمان الدارنى المتوفى عام ٢١٥ هـ — ٨٢٦ م والحارث بن أسد المحاسبى
المتوفى عام ٣٤٣ هـ — ٨٥٤ م و ذو النون المصرى المتوفى عام ٢٤٥ هـ —
٨٥٦ م وأبو اليزيد البسطامى المتوفى ٢٦١ هـ — ٨٧٢ م والحسين ابن منصور
الحلاج المتوفى ٣٠٩ هـ — ٩٢٠ م صاحب الشطحات الصوخية القائل بالحلول
من عبارته «ما فى الجبة إلا الله» ثم أبى حيان التوحيدى المتوفى عام ٤٠٠ هـ —
١٠٠ م ٤٠ ، وغيرهم أمثال الهجویری ٤٦٥ هـ — ٧٧٣ م والقشیری .

١٠ دائرة المعارف الاسلامیة الشنتناوى وحزین مادة تصوف .

٢٠ طبقات الصوفية للشعرانى ١ ص ٢ .

٣٠ الطوامین للحلاج ص ٩ .

٤٠ المقایسات للتوحیدى تحقیق السندوبى عام ١٩٢٩ طبعة القاهرة .

الطور الثالث (أو الدور أو المرحلة الثالثة) :

ويبدأ بالقرن الخامس للهجرة ويظهر فيه الامام حامد الغزالي والقشيري وقد حرص الصوفية في هذا العصر على التحدث عن السعادة التي يوصل إليها التصوف السهروردي المتوفى عام ٥٨٦ هـ - ١١٩١ م . ثم سادت بعد ذلك الحياة الصوفية ببعض النظر الفلسفي تمثل عند محي الدين بن عربي المتوفى عام ٦٣٨ هـ - ١٢٤٩ م الذي قال بنظرية وحدة الوجود وكذلك نجد ابن الفارض المتوفى عام ٦٣٢ هـ - ٢٤٣ م الذي قال بالحب الالهي ١* ، ١* ثم نجد ابن سبعين ٣* المتوفى عام ٦٦٧ هـ - ١٢٧٨ م صاحب الشطحات الكبرى وفريد الدين العطار المتوفى عام ٦٢٧ هـ - ١٢٣٠ م ، وجلال الدين الرومي المتوفى ٦٧ هـ . وحظيت هذه المرحلة بشخصيات من كبار أهل التصوف امتدت حتى ١٢٧٣ م القرن السابع الهجري .

الطور الرابع (أو الدور أو المرحلة الرابعة) :

وبعد نهاية القرن السابع للهجرة قل نشاط الصوفية ، وكان معظمهم مقلدين أو شارحين لأقوال كبار أو طبقات الصوفية في القرون السابقة . إلى أن ازدهرت ثانية حركة التصوف الإسلامي إبان القرن العاشر ٤* للهجرة في ظل دولة المماليك الثانية الجراكسة على يد الامام الشعراني المصري صاحب كتاب طبقات الصوفية فخرج بين التصوف والفلسفة ، وأسهم في جمع آراء

١* ديوان ابن الفارض طبعة مصر .

٢* الحب الالهي عند ابن الفارض د. محمد مصطفى حلمي طبعة ١٩٤٨ القاهرة .

٣* ابن سبعين د. أبو الوفا التفتازاني طبعة ١٩٥٨ القاهرة .

٤* الامام الشعراني أمام التصوف في القرن العاشر للهجرة عبد الحفيظ القرني طبعة القاهرة .

الصوفية السابقين والمعاصرين له. ثم أخذت الحياة الصوفية بعد إزدهار طريقها إلى الانحسار والانكماش وتمثلت في حلقات الصوفية وفرقها هـ المتعددة إلى وقتنا هذا بعدما ملأت الأسماع بآراء أقطاب الصوفية سواء وأوتادها وبقائها من أصحاب التصوف السني أو التصوف الشيعي نذكر منهم عبد القادر الجيلاني المتوفى ٥٦٢ هـ - ١١٦٧ م وأحمد الرفاعي المتوفى عام ٥٧٨ هـ - ١١٨٣ م والفاشاني المتوفى عام ٧٣٨ هـ - ١٣٣٨ ، ومحمد اقبال عام ١٩٣٨ م .

المقامات والأحوال والشطحات عند الصوفية :

سبق الإشارة إلى أن المرید في مسلك التصوف يعنى بالحقيقة ويعلم القلوب وأن حياته بين الزهد والعبادة تعنى المجاهدة وتخليص النفس من شوائب الماديات وأدران الجسد . وهنا تكون رحلة الصوفي سلوكاً أخلاقياً للتقرب من الله والتعرف على ذاته سبحانه . ويسلك الصوفي في مسلك العارفين طريقاً شاقاً يتلرج من حال ل حال ليثبت في مقام ويرتقى من مقام لمقام ليظفر بالهدف المنشود ألا وهو معرفة الله . وكما يقول الامام القشيري هـ ١ :

فاللأحوال مواهب والمقامات مكاسب ، والأحوال تأتي من عين الوجود والمقامات تحصل ببذل المجهود ، وصاحب المقام محكن في مقامه وصاحب الحال مترق عن حاله . لذلك فالمقام يتصف بالثبوت ويحصل للسالك بجهد وإرادته . بمعنى أن المقام كسبي ، أما الحال فهي زائلة وهي ما تحل بالقلوب لأنها واردة على العبد دون تعمد منه كأحوال الخوف والرجاء والمحبة والشوق

هـ د. حسن الشرقاوى الحكومة الباطنية . طبعة الاسكندرية دار المعرفة .

١ هـ الرسالة القشيرية للقشيري .

والقرب والمؤانسة والمشاهدة واليقين . وسبيل ذلك المجاهدات أو العبادات * ١
كالتوبة والزهد والورع والفقر والعبد والرضا والتوكل إلى غير ذلك .

ويستند المرید إلى قوله تعالى :

وأما من يخاف مقام ربه ، ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى
(النازعات ٤٠ ، ٤١)

وقوله تعالى :

وكل متاع الدنيا قليل ، والآخرة خير لمن أتى . . .
(النساء ٧٧)

ولنضرب مثل عن مقام التوبة الذى هو بداية الطريق الصوى ثم لنضرب
مثلاً آخر عن مقام الغناء الذى هو نهاية الطريق .

ويذكر القشيري في باب التوبة معا «التوبة أول مقام من مقامات الطالبين
وهي أول منزل من منازل السالكين» ويستشهد بالآية الكريمة قوله تعالى :
«وتوبوا إلى الله جميعاً ، أيها المؤمنون ، لعلكم تفلحون» ، وقوله رسول الله
«التائب من الذنب كمن لا ذنب له»

ويستطرد القشيري ٢٠ فان للتوبة أسباباً ، وترتبات ، وأقساماً . فأول ذلك
إنتداب القلب عن رقدة الغفلة ، ورؤية العبد ما هو عليه من سوء الحالة ،
ويصل إلى هذه الجملة بالتوفيق للأصغاء إلى ما يخطر بباله من زواجر الحق
سبحانه يسمع كلية» ، ويقول أيضاً «نمعت أبا علي الدقاق يقول :

١٥ المدخل إلى التصوف الاسلامي د. أبو الوفا التفتازاني طبعة القاهرة ١٩٧٤ .

٢٥ الرسالة القشيرية للقشيري ص ٤٩ طبعة القاهرة ١٩٥٩ .

التوبة على ثلاثة أقسام : أولها التوبة* ١ ، وأوسطها الانابة ، وآخرها الأوبة .
فمن تاب طمعا في ثواب فهو صاحب أنابة ومن تاب خوفا من عقوبة فهو
صاحب ثوبة ، ومن تاب مراعاة للامر لا لرغبة في ثواب أو رهبة من
عقاب فهو صاحب أوبة — فالتوبة صفة المؤمنين (وتوبوا إلى الله جميعاً أيها
المؤمنون) ٢ .

والأنابة صفة الأولياء والمقربين (وجاء بقلب منيب) .

والأوبة صفة الأنبياء والمرسلين (نعم العبد أنه أواب) .

أما مقام الغناء كغاية للسالكين فيقول عنه القشيري «إن الغناء يعنى الغنا
عن الخطوط الدنيوية» ٣ . ويستطرد قوله «فناء الإنسان عن إرادته ، وبقاؤه
بإرادة الله» ٤ أو هو «فى عن الخلق وبقى بالحق» ٥ .

والفناء تدرج فهو فناء عن النفس وبقاء بصفات الله ثم فناء عن صفات
الحق بشهوده الحق ثم فناء عن شهود فئاته بإستغراقه فى وجود الحق ٦ .

والفناء عند الصوفية فضل من الله وقد يكون منزلة فالبعض يعود إلى حال
البقاء فيثبت الأثنية بين الله والعالم والآخر قد يزل ويقول بالأتجاد أو الحلول
أو وحدة الوجود .

وهذا الزلل قد يؤدي إلى شطحات الصوفية فيخفكها القول عن المقام

٢٠ المصدر السابق .

٢١ التعرف لمذهب أهل التصوف ص ١٢٥ طبعة القاهرة ١٩٦٠ .

٢٢ الجمع للطوسي ص ٤١٧ .

٢٣ الرسالة القشيرية ص ٣٧ .

٢٤ المصدر السابق .

فتأتى الألفاظ منزلة . ويمثل الاتجاه الأخير البسطامى والحلاج وابن عربى بينما يمثل الاتجاه الأول أبو القاسم الجنيد .

ونكاد نرغم أن متصوفة الإسلام يعتمدون على المنهج الذوقى والتجسرية الشخصية التى تقوم على الشعور والوجدان والاتصال المباشر . فالصوفى يعرف الله بقلبه وهى أساس اليقين والإيمان .

ولنتعرض فيما يلى المنهج الذوقى العرفانى لمجاهدات الصوفية ولنلمح إلى أبرز الفرق الصوفية .

المقامات الصوفية :

تعريف المقام :

هو ما يتحقق به العبد بمنازلته من الآداب مما يتوصل إليه بنوع تعرف ، ويتحقق به بضرب تطلب . ومقاساه تكلف (ومعنى هذا ... أى بنزوله فيه وبما أكتسب له) .

ومقام كل أحد موضع اقامته عند ذلك «ومعنى ذلك ... أى عنداكتسابه ما يوصل إليه قال الامام الغزالى : لا بد لكل مقام من علم وعمل وحال ، فالمقام يشعر علما ، والعمل يشعر حالاً لأن حركات الأجسام تابعة لحركات القلوب ... وحركات القلوب جارية بحركات الأجسام» .

كذلك ... فان مقام الفرد ما هو منشغل بالرياضة له .

ومن شروط المقام : أن لا يرتقى من مقام إلى مقام آخر ما لم يستوف أحكام ذلك المقام فان من لا قناعة له لا يصح له التوكل ، ومن لا توكل له لا يصح له التسليم . وكذلك من لا توبة له لا تصح له الأنابة ، ومن لا ورع له لا يصح له الزهد .

والمقام هو الإقامة — كالمدخل بمعنى الإدخال .. والمخرج بمعنى الإخراج
ولا يصح لأحد منزلة (أى رؤية) مقام الا بشهود إقامة الله تعالى إياه بذلك
المقام ليصح بناء أمره على قاعدة صحيحة ... (١)

والتصوف كما نوهنا فيما سبق طريق سلوك وعمل — أو هو علم وعمل ..
شريعة وحقيقة .. علم بالشريعة — وعمل لتحقيقها وتأصيلها في القلب والشريعة
هى : أمر بالتزام .

والحقيقة هى : مشاهدة الربوبية .

وكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبولة .

وكل حقيقة غير مؤيدة بالشريعة فغير مقبولة أيضا .

فالشريعة جاءت بتكليف الخلق ، والحقيقة أنباء عن تعريف الحق .

والشريعة أن تعبده ، والحقيقة أن تشهده .

والشريعة قيام بما أمره ، والحقيقة شهود لما قضى وقدر ، وأنخى وأظهر .
قال أبو على الدقاق رحمه الله تعالى أن قوله تعالى «إياك نعبد» حفظ
للشريعة ، وقوله تعالى «وإياك نستعين» إقرار بالحقيقة . وأعلم أن الشريعة
حقيقة من حيث أنها وجبت بأمره .

والحقيقة أيضا شريعة من حيث أن المعارف به سبحانه وتعالى أيضا وحيث
بأمره (٢) .

ولما كان طريق التصوف علم وعمل — شريعة وحقيقة ... فإنه درجت
وارتقاء في سلم العبادة والتقوى والإيمان ... وهذه الدرجات هى مقامات

(١) الامام أبو القاسم عبد الكريم القشيري — الرسالة القشيرية — ص ١٠٤ - تحقيق
دكتور عبد الحليم محمود وآخرون ط دار الكتب الحديثة ١٩٧٢ م .
(٢) المصدر السابق — ص ٢٦٩ :

ومنازل ينتقل خلالها الطالب للحقيقة واليقين حتى يصل إلى منتهاه ... ونود أن نذكر الآن شروحا لبعض المقامات — التي هي مدارج أرباب السلوك — أو الصوفية .

بعض المقامات عند الصوفية :

أ — التوبة :

هي أول منزل من منازل السالكين — وأول مقام من مقامات الطالبين — وحقيقة التوبة في لغة العرب هو الرجوع — يقال : تاب أي رجع فالتوبة الرجوع عما كان مذموما في الشرع إلى ما هو محمود فيه .

وقال النبي صلى الله عليه وسلم «الندم توبة» (١) .

وأرباب الأسول من أهل السنة قالوا — شرط التوبة حتى تصح ثلاثة أشياء هي : الندم على ما عمل من المخالفات — وترك الزلة في الحال والعزم على أن لا يعود إلى مثل ما عمل من المعاصي .

فهذه الأركان لا بد منها حتى تصح توبته .

وعلى ذلك فإن الندم هو معظم أركان التوبة ... وبعض أهل التحقيق قال يكفي الندم في تحقيق التوبة .

والتوبة عند أهل التصوف والتحقيق لها معاني ودلالات وأسباب وترتيب منها : أنتباه القلب عن رقبته الغفلة ورؤية العبد بما هو عليه من سوء الحالة — ويصل إلى هذه الحالة أو الجملة بالتوفيق للأصغاء إلى ما يخطر بباله من زواجر

(١) حديث شريف — رواه أحمد وابن ماجه والحاكم والبيهقي في الشعب .

الحق سبحانه وتعالى - فيسمع قلبه - فإنه جاء في الخير «واعظ الله في قلب كل امرئ مسلم» .

وفي الخير أيضا «أن في البدن لمضغة إذا صلحت صلح جميع البدن، وإذا فسدت فسد جميع البدن - ألا وهي : القلب .

وهذا يعني عند أهل الطريق - الصوفية - وأهل التحقيق - أنه إذا فكر المرء بقلبه في سوء ما يصنعه - وأبصر ما هو عليه من قبيح الأفعال منح في قلبه إرادة التوبة . والاقلاع عن قبيح المعاملات فيمده الحق سبحانه بتصحيح العزيمة وجميل الرجعى ... (١) .

ويرى الامام الغزالي : أن التوبة هي الرجوع من المعصية إلى الطاعة ، ومن الطريقة البعيدة إلى الطريقة القريبة - وتنظم من علم وحال وعمل وكذلك كل مقام - فالعلم هو الأصل الذي هو عقد من عقود الايمان بالله تعالى أو الله تعالى والحال - ما ينشأ عنها من المواجهيد - والعمل هو ما تنشئه المواجهيد على القلوب والجوارح من الأعمال - ويتقدم التوبة واجبان هما : معرفة اللذنب المرجوع عنه أنه ذنب .

والواجب الثاني : أنه لا يستبد بالتوبة بنفسه لأن الله تعالى هو خالقها في نفسه وميسر أسبابها - وهو الايمان بالله تعالى لتعلقه بالقدرة والثاني من الايمان له لتعلقه بأخباره - وأركانها - علم وندم - وعزم - وترك - والقدرة الواجب من الندم ما يحث على الترك (٢) .

(١) المصدر السابق - من ٢٧٦ .
(٢) الامام الغزالي - روضة الطالبين وعمدة السالكين - «مجموعة القصور العوالي من رسائل الامام الغزالي» ص ١١٨ .

ومن الأمور التي تساعد على التوبة عند أهل التحقيق من الصوفية - هجران إخوان السوء - والمواظبة على المشاهدة التي تريد رغبته في التوبة وتوفر دواعيه على إتمام ما عزم عليه مما يقوى خوفه ورجائه .. فعند ذلك تنحل من قلبه عقدة الإصرار على ما هو عليه من قبيح الأفعال - فيقف عن تعاطي المحظورات ويكبح لجام نفسه عن متابعة الشهوات فيفارق الزلة في الحال . ويرم العزيمة على أن لا يعود إلى مثلها في الاستقبال .

ويمكن أن نستشهد بمثال لقبول التوبة إذا رجع عنها أخذ ثم عاد إليها مرة أخرى في حالة إذا وقعت له «فترة» أي عودة إلى ما كان عليه قبل التوبة ... يقول الامام القشيري ... سمعت الشيخ أيا على الدقاق رحمه الله تعالى يقول «تاب بعض المريدين - ثم وقعت له فترة فكان يفكر وقتا لو عاد إلى توبته كيف نحكمه ؟ فهتف به هاتف : يا فلان : أطعنا فشكرناك ... ثم تركتنا فأمهلك ... وإن عدت إلينا قبلناك .

فعاد الفتي إلى الإرادة ... ونفذ فيها .

ولمقام التوبة دلالات من النصوص القرآنية الشريفة في قوله تعالى «وتوبوا إلى الله جميعا أية المؤمنين لعلكم تفلحون» (سورة النور آية «٣١») .

ودلالة التوبة ومعناها عند أهل التحقيق وسالكي الطريقة هي : يقول سهل بن عبد الله - التوبة - ترك التسويف .

ويقول الجنيد : التوبة : أولها الندم - والثاني العزم على ترك المعاودة إلى ما نهى الله عنه - والثالث السعي في أداء المظالم .

ومن أقوال أهل التصوف - والتحقيق في التوبة أيضا : قول رويم عن التسوية : «أنها التوبة عن التوبة» .

وقال ذو النون المضرى : هى توبة العوام عن الذنوب وتوبة الخواص من الغفلة . قال الواسطى : التوبة النصوح لا تبقى على صاحبها أثرا من المعصية سرا ولا صهرا ... ومن كانت توبته نصوحا لا يبالى كيف أمسى أو أصبح ويقول أبو حفص عندما سئل عن التوبة :

ليس للعبد فى التوبة شئ .. لأن التسوية اليه لا منه .

وقيل : أوحى الله سبحانه وتعالى آدم : يا آدم ورثت ذريتك التعب — والنصب وورثتهم التوبة .. من دعانى منهم بدعوتك ليته كتليبتك ... يا آدم أحشر التائبين من القبور مستبشرين ضاحكين ... ودبؤهم مستجاب .

وقال رجل لرابعة العدوية ... إنى أكثرت عا الذنوب والمعاصى فلو ثبت هل يتوب على ؟ فقالت : لا بل لو تاب عليك لتبت .

وأعلم أن الله تعالى قال فى كتابه الكريم «إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين» (١) (سورة البقرة آية ٢٢٢) .

ونكتفى بهذا القدر بشأن هذا المقام الصوفى — الذى يمثل سلم الخروج إلى إتمام الطريق المستقيم والوصول إلى معرفة الله تعالى ... وننتقل إلى مقام آخر من مقامات الوصول إلى الله تعالى ...

ب — مقام المجاهدة :

يعتبر من أعظم المقامات أهل الطريقة الصوفية — فالتصوف — وصول واتصال ومجاهدة للنفس وكفها عن اقتراف الشهوات أو طلب الملذات ،

ومجاهدة النفس تعني ترويضها و كبح جماحها ... وفي ذلك مشقة وعلى ذلك يكون الثواب والتمهيد للطريق في الوصول ...

قال الله تعالى «والذين جاهلوا فينا لهديهم سبلنا ، وإن الله لمع المحسنين»
(سورة العنكبوت آية ٦٩) .

هذا ... وقد ورد في الرسالة القشيرية الكثير من آراء سادة الطريق الصوفي في هذا المقام: ... مستندين في ذلك إلى الكتاب والسنة الشريفة المطهرة . ورد كبار الصوفية السالكين للطريق النصوص القرآنية والأحاديث الشريفة في هذا المجال وجعلوها أصولاً لهم ... مثل قوله تعالى «والذين جاهلوا فينا لهديهم سبلنا» (العنكبوت آية ٦٩) ... وقول الرسول صلى الله عليه وسلم عندما سئل عن أفضل الجهاد فقال «كلمة حق عند سلطان جائر» ..

ويقول القشيري ... سمعت أبا علي الدقاق يقول : من زين ظاهره بالمجاهدة حسن الله سرائره بالمشاهدة ... فأعلم أن من لم يكن في بدايته صابح مجاهدة لم يجد من هذه الطريقة شمة .

ويقول أيضاً : سمعت الشيخ أبا عبد الرحمن السلمي يقول .. سمعت أبا عثمان المغربي يقول ... من ظن أن يفتح له شيء من هذه الطريقة أو يكشف له عن شيء منها إلا يلزوم المجاهدة فهو في غلظ .

وقال أبو علي الدقاق : من لم يكن له في بدايته قومه ، لم يكن له في نهايته جلسة .

وقول الصوفية أيضاً : الحركة بركة — حركات الظواهر توجب بركات السرائر .

ويروى عن (السر قسطنطين) قوله : يا معشر الشباب حلوا قبل أن تبلغوا مبلغى فتضعفوا وتقصروا كما ضعفت وقصرت .
وقول إبراهيم ابن أدهم : لن ينال الرجل درجة الصالحين حتى يحوز ست عقبات ... هى : أن يغلق باب النعمة ويفتح باب الشدة ... وأن يغلق باب العز ويفتح باب الذل — وأن يغلق باب الراحة ويفتح باب الجهد — وأن يغلق باب النوم ويفتح باب السهر — وأن يغلق باب الغنى ويفتح باب الفقر — وأن يغلق باب الأمل ويفتح باب الاستعداد للموت .

ومن أقوال القوم فى المجاهدة أيضا : أعلم أن أصل المجاهدة وملاكها أى (قوامها) هو قطم النفس عن المألوفات وحملها على خلاف هواها فى عموم الأوقات ... وللنفس صفتان ما نعتان لها من الخير أنها فى الشهوات وإمتناع عن الطاعات .. فإذا جمعت عند ركوب الهوى وجب كبحها بلجام التقوى وإذا حزنت عند القيام بالموافقات يجب سوقها على خلاف الهوى

وجهد العوام فى توفية الأعمال ... وقصد الخواص إلى تصفية الأحوال فان مقاساة الجوع والسهر سهل يسير . ومعالجة الأخلاق والتقى من سببها (أى دينها) صعب شديد ... ومن غوامض آفات النفس ركونها إلى استجلاء المدح .

ويقول إبراهيم الخواص — ما هانى شئ إلا ركبته ... معنى ذلك أنه يقصد «أى ما أفرغنى شئ» يحوزه الشرع من سهر أو جوع أو نحو ذلك من ألوان المجاهدة إلا فعلته ومارسته » .

وهناك أقوال أخرى كثيرة فى المجاهدة عند سادات القوم من الصوفية وسالكى الطريق ترى عدم الخوض فيها لكثرتها ونشير فقط عن بريد المريد (١)

ج - مقام الصبر :

مقام الصبر من أهم المقامات التي يشتغل بها سادة الطريق الصوفي الحق لأن الصبر علامة من علامات النفس الداخلية - هو امتحان لها وتعويد ، وترويض على احتمال المكاره والحرمان من الشهوات وتحمل المسئولية والأعباء في سبيل الوصل والوصال .

وقد استند أئمة التصوف في هذا المقام على أصول الكتاب والسنة المطهرة قال تعالى في سورة النحل آية (١٢٧) ... «وأصبر وما صبرك إلا بالله» ... ويروى في حديث شريف عن أنس بن مالك قال - قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «الصبر عند الصدمة الأولى» .

والصبر عند الصوفية على أقسام منها : صبر على ما أمر الله تعالى به . وصبر على ما نهى عنه - وهذا ما يكتسبه العبد .

وصبر على ما ليس بمكتسب للعبد مثل الصبر على ما قاسيها ما يتصل به من حكم الله فيما يناله فيه من مشقة .

يقول الامام الجنيد «شيخ الطائفة» - المسير من الدنيا إلى الآخرة سهل حين على المؤمن . وهجران الخلق من جنب الله تعالى شديد - والمسير من النفس إلى الله تعالى صعب شديد - والصبر مع الله أشد .

وعندما سئل الجنيد عن الصبر قال : هو الجزع المراد من غير تعب .

وقا أبو القاسم الحكيم - في قوله تعالى «وأصبر» - أمر بالعبادة وقوله تعالى «وما صبرك إلا بالله» عبودية - فمن ترقى من درجة «لك» إلى درجة «بك» فقد انتقل من درجة العبادة إلى درجة العبودية .

وقال ابن عطاء : الصبر : هو الوقوف مع البلاء بحسن الأدب .

وقيل أيضا : هو الفناء في البلوى بلا ظهور شكوى .

وقال عمرو بن عثمان «الصبر» : هو الثبات مع الله تعالى وتلقى بلائه
بالرحب والدعة .

وقال الخواص — الصبر هو : الثبات على أحكام الكتاب والسنة .

وهناك أقوال كثيرة في الصبر ردها الصوفية (١) ولكن يبدو أن للصبر
عندهم معنيين — المعنى الأول هو صبر العابدين وأحسنه أن يكون محفوظا
أى دائما : صبر المحبين : وأحسنه أن يكون مرفوضا أى متروكا . .

ويقوم الامام الغزالي في بيان الصبر وما يضاف إليه من رياضة وتهذيب
لأنهما من ثمراته ... أما علمه فهو تصديق الله تعالى فيما أخبرنا به من عداوة
النفس والشيطان والشهوات للعقل والمعرفة والملك الملهم للخير ... فمن خذل
جند الشيطان ونصر حزب الله أدخله الجنة — والرياضة تمرين النفس على
الخير ونقلها من الخفيف إلى الثقيل بالتدرج إلى أن يرتقى إلى حالة بصبر ما
كان عنده من الأحوال والأعمال شاقا ... سهلا هنيئا .. وأما التهذيب فهو
امتحان النفس واختيار أحوالها في دعوى المقامات ... هل صدقت أو كذبت
وعلاوة إعتدال مقام الصبر أن تصدر عنه الأعمال بسهولة بلا مانع ولا منازع
د — مقام الشكر :

هذا المقام من أهم مقامات أهل التحقيق من الصوفية أيضا لما فيه من
إقرار واعتراف بنعمة الله تعالى على الإنسان — ويستمد كذلك من قوله تعالى
«لئن شكرتم لأزيدنكم» (سورة إبراهيم آية ١٧) .

(١) المصدر السابق — ص ٤٥٣ — ص ٤٦٢ .

(٢) الامام الغزالي — روضه الطالبين وعمدة السالكين — (القصور العوالي) ص ١٢٠ .

ويروى عن السيدة عائشة رضي الله عنها قولها عن الرسول صلى الله عليه وسلم عندما سئلت عن أعجب ما رأيت عن الرسول الكريم : ... فقالت بعد رواية طويلة عن أحواله في العبادة ... قوله صلى الله عليه وسلم «أفلا أكون عبدا شكورا» (١) وحقيقة الشكر عند أهل التحقيق من الصوفية . هو الاعتراف بنعمة المنعم على وجه الخضوع — ويوصف الحق سبحانه وتعالى بأنه : شكور توسعا . ومعناه : أنه تعالى يجازى العباد على الشكر . فسمى جزاء الشكر شكورا ... كما قال تعالى «وجزاء سيئة مثلها» (سورة الشورى آية «٤٠») .

والشكر عند أهل التحقيق له معان كثيرة منها ... شكر باللسان — وهو الاعتراف بالنعم .. وشكر بالبدن والأركان وهو أنصاف بالوفاء والخدمة — وشكر بالقلب وهو اعتكاف على بساط الشهود بأدامة حفظ الحرمة ... وشكر العارفين وهو يكون باستقامتهم له في غموم أحوالهم .

وقال أبو عثمان : الشكر هو معرفة العجز عن الشكر ... وقال أيضا : شكر العامة على المطعم والملبس . وشكر الخواص على ما يرد على قلوبهم من المعاني وقيل — قال داود عليه السلام إلهي كيف أشكرك — وشكري لك نعمة من عنلك ؟ ..

فأوحى الله تعالى إليه — الآن قد شكرتني .

وقال الشبلي — الشكر رؤية المنعم لا رؤية التبعة .

وقيل شكر العينين فهو أن تستر عينا تراه بصاحبك :

وشكر الأذنين : أن تستر عينا تسمعه فيه .

وقيل دخل رجل على سهل بن عبد الله فقال له : أن اللص دخل دارى وأخذ متاعى (١) فقال له أشكر الله تعالى : لو دخل اللص قلبك (وهو الشيطان) وأفسد التوحيد — ماذا كنت تصنع ؟ ... وهنسالك آراء كثيرة وكلمات ترددت بين حلقات الصوفية فى هذا انصدد ... وكلها تدور حول المعانى والدلالات القلبية لمقام الشكر مع الله تعالى .. والله تعالى (١) .

هـ — مقام الرضا :

وهذا المقام تكلم فيه أهل التحقيق من النواصلين — وأتخذوه سلما ومعراجا إلى طريق الوصول والاتصال والقرب من الله سبحانه وتعالى ... وهو مقام المؤمنين الصابرين القانتين والشاكرين ... ومستنبط من أصول الكتاب والسنة الشريفة المطهرة قال تعالى ... «رضى الله عنهم ورضوا عنه» (سورة البينة آية «٨») .

وعن النبى صلى الله عليه وسلم فى حديث صحيح شريف قال : «بيننا أهل الجنة فى مجلس لهم ... إذ سطع لهم نور على باب الجنة ، فرفعوا رؤوسهم ، فإذا الرب تعالى قد أشرف عليهم فقال : يا أهل الجنة سلونى ، فقالوا : نسألك الرضا عنا قال تعالى : رضائى قد أحلكم دارى ، وأنا لكم كرامتى هذا أوأنا ... إلى آخر الحديث» (٢) .

وقد اختلف العرافيون والخرسانيون فى الرضا ... هل هو من الأحوال أو من المقامات ... فأهل خرسان قالوا هو من جملة المقامات وهو نهاية التوكل ومعناه أنه يثول إلى أنه لما يتوصل إليه العبد ياكثسابه .

(١) المصدر السابق ص ٤٣٦ — ص ٤٤٤ كذلك الامام الغزالى روضه الطالبين ص ١٢٨ .
(٢) الامام القشيرى — الرسالة القشيرية — ٢ — ص ٤٢١ .

وأما العرافيون فانهم قالوا : الرضا : من جملة الأحوال . وليس ذلك
كنسيا للعبد . بل هو نازلة نحل بالقلب كسائر الأحوال . ويمكن الجمع بين
اللسانين (أى القولين) فيقال : بداية الرضا مكتسبة للعبد . وهى من المقامات
ونهايته من جملة الأحوال وليست مكتسبة .

هذا ... وقد تكلم الناس فى الرضا . فكل عبر عن حالة وسر به والراضى
بالله تعالى : هو الذى لا يعترض على تقديره .

يقول أبو على الدقاق : ليس الرضا أن لا تجسب بالبلاء . وإنما الرضا أن
لا نعترض على الحكم والقضاء .

ويقول سادة الطريق (من أهل التحقيق الصوفية) الرضا باب الله الأعظم
وجنة الدنيا .

وقال أبو بكر بن طاهر : الرضا : اخراج الكراهية من القلب . حتى
لا يكون فيه إلا فرح وسرور .

وسئلت السيدة رابعة العدوية : متى يكون العبد راضيا — فقالت إذا
سرته المصيبة كما سرته النعمة .

وقال أبو سليمان الداراني : الرضا أن لا تسأل الله تعالى الجنة ، ولا يستعبد
به من النار .

وقال ذو النون المصري : الرضا هو : ترك الاختيار قبل القضاء وفقدان
المرارة بعد القضاء . وهيجان الحب فى حبس البلاء .

وقال الفضل بن عياض لبشر الحافى : الرضا أفضل من الزهد فى الدنيا
لأن الراضى لا يتمنى فوق منزلته .

وقال أبو تراب النخشي : ليس ينال الرضا من الدنيا في قلبه مقدار .
وقال النوري : الرضا سرور القلب بمر القضاء .
وقال أبو عثمان الحبري : منذ أربعين سنة ما أقامني الله تعالى في حال
فكرته وما نقلني إلى غيره فسخطه وهكذا إلى آخر أقوال الصوفية وعليه
قومهم في هذا المقام من مقامات الوصول (١) .

و — مقام الحياء والمرافيه والاحسان :

يقول الامام الغزالي — أعلم أن الحياء أول مقام من مقامات المقربين ،
كما أن التوبة أول مقام من مقامات المتقين — أما العلم الحامل على الحياء فهو
علم العبد باطلاع الله تعالى عليه — وهذا واجب لأنه من الإيمان بالله والله تعالى
وكذا معرفته بعبوب نفسه وقصورها عن القيام بحق ربه سبحانه وتعالى ...
أما المراقبة والاحسان فهما لفظان متداخلان على معنى واحد .. وثمرة بداية
المراقبة هو رعاية الخواطر وكشف ما ألتبس منها والأدب مع الله تعالى ..
بحرمة مراقبته والحياء على الوصف العام هو ما أمر به الرسول صلى الله عليه
وسلم في قوله «استحبوا من الله حق الحياء» وهو يعني بذلك أن تحفظ الرأي
ما وعى والبطن وما حوى وليذكر الموت والبلى ... ومن أراد الآخرة ترك
زينة الدنيا فمن فعل ذلك فقد أستحبا الله من حق الحياء ... وهذا الحياء من
المقامات .

ويروى الغزالي عن الصوفية في هذا المقام قولهم : أن الحياء والأنس
يطوفان بالقلوب فإذا وجدوا قلباً فيه الزهد والورع حطوا ولا رجلاً والحياء
اطراق الروح إجا لا لتنظيم الجلال ، والأنس والتذاذ الروح بكمال الجمال —

(١) المصدر السابق — ص ٤٢٥ — ص ٤٢٦ — ص ٤٢٧ — كذلك الامام الغزالي روضه
الطالبين — ص ١٣٢ .

فإذا اجمعنا فهو الغاية في المنى والنهاية العظمى (١) أما الأحسان فهو أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فهو يراك .

ويستند سادة الطريق الصوفي في ذلك المقام إلى قوله تعالى : «ألم يعلم بأن الله يرى» سورة العلق آية (١٤) وإلى قول الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم «الحياء من الإيمان» .

ويذكر القشيري كثيرا من أقوال الصوفية في هذا المقام : منها قول الفضيل بن عياض «خمس من علامات الشقاء : القسوة في القلب — وجمود العين — وقلة الحياء — والرغبة في الدنيا — وطول الأمل .

وقال يحيى بن معاذ : من أستجيا من الله تعالى مطيعا أستحيا الله تعالى منه وهو مذنب .

وقال الواسطي : المستحي يسبل منه العرق وهو الفضل الذي فيه ومادام في النفس شيء فهو معروف عن الحياء ... (١) .

أما المراقبة . وهو من مقامات المقربين المتقين — يأخذ الصوفية من قوله تعالى «وكان الله على كل شيء رقيبا» (سورة الأنزباب آية «٢٥٢») .

وعندما جاء جبريل عليه السلام إلى الرسول صلى الله عليه وسلم يسأله عن مقام الأحسان ... فقال الرسول الكريم «الأحسان : أن تعبد الله كأنك تراه . فإن لم تراه فإنه يراك» الحديث رواه الشيخان .

(١) الغزالي : روضة الطالبين — ص ٦٦ .

(١) القشيري — الرسالة القشيرية — ٢ — ص ٤٥٧ — ص ٤٥٩ .

وهذا المقام في الأحسان يشير عند الصوفية إلى حال المراقبه لأن المراقبة علم العبد بأطلاع الرب تعالى عليه — وهذا أصل الخير . ولا يصل الصوفي .. أو الفرد أو المريد إلى هذه الرتبة إلا بعد فراغه من المحاسبة . فإذا حاسب نفسه على ما سلف له وأصلح حاله في الوقت . ولازم طريق الحق . وأحسن بينه وبين الله تعالى مراعاة القلب . وحفظ مع الله تعالى الأنفاس . وراقب الله تعالى في عموم أحواله فيعلم أنه سبحانه وتعالى عليه رقيب . ومن قلبه قريب يعلم أحواله ويرى أفعاله ويسمع أقواله — ومن تغافل عن هذه الجملة فهو بمعزل عن بداية الوصلة فكيف عن حقائق القربة .

قال الشيخ أبو عبد الرحمن السدي سمعت الجريري يقول زمن لم يحكم بينه وبين الله تعالى التقوى والمراقبة لم يصل إلى الكشف والمشاهدة وقال بعضهم : من راقب الله تعالى في خواطره . عصمه الله تعالى في جوارحه (٢) .

ز - مقام التوكل :

مقام التوكل يلحق به مقام التفويض والتسليم والثقة والرضى — لأن ذلك من آداب التوكل على الله تعالى .

يقول الإمام الغزالي ... أما العلم الحامل على التوكل : فهو أن تعلم أن الله تعالى قائم بنفسه — وأنه مقيم لغيره ثم تعلم سعة علمه وحكمته وكمال قدرته والحال الناشئ عن هذا العلم هو إعتداد القلب على الله تعالى وسكونه وعدم اضطرابه لتعلقه بالله تعالى — والثقة هو الربط على القلب وعدم الانقصاص على ما حواه من التصديقات — وهي حالة مكملية لجميع المقامات والأحوال (١) .

(٢) المصدر السابق - ص ١٤٤ وما بعدها .

(١) الامام الغزالي - روضه الطالبين وعمده السالكين - ص ١٢٩ .

وقد استند الصوفية في ذلك إلى قوله تعالى «ومن يتوكل على الله فهو حسبه» (سورة الطلاق آية «٣») وقوله تعالى «وعلى الله فليتوكل المؤمنون» (سورة المائدة آية «٣٢»).

ويروى الإمام القشيري الكثير من أقوال سادة الطريق الصوفي في هذا المقام ومنها : قول سهل بن عبد الله : أن أول مقام في التوكل : أن يكون العبد بين يدي الله عز وجل كالملت بين يدي الغاسل ، يتململه كيف شاء لا يكون له حركة ولا تدبير .

وقال حمدون : التوكل هو الاعتصام بالله تعالى (أي الاعتماد عليه) ، ومعنى التوكل عند سادة القوم من الصوفية هو : أن التوكل محله القلب والحركة بالظاهر لا تنافي التوكل بالقلب بعد ما تحقق العبد أن التقدير من قبل الله تعالى فأن تعسر شيء فبتقديره . وأن اتفق شيء فبتيسيره .

وقال بشر الحافي : يقول أحدهم توكلت على الله ، ويكذب على الله تعالى لو توكل على الله لرضي بما يفعله الله به (٢).

ولاشك أن أقوال الصوفية في هذا المقام لا تعني إيقاف الحركات الظاهرة أي عن الكسب والعمل أو التواكل . بل يعنون بذلك كما رأينا هو اجتماع الأسباب والمقادير والأفعال إلى الله تعالى — كما أن قصة إلقاء سيدنا إبراهيم عليه السلام في النار وتوكله على الله تعالى — في الوقت الذي قال لجبريل عليه السلام : أما إليك فلا ... كانت ملهمة الصوفية في هذا المقام . لأن إبراهيم عليه السلام قد غابت نفسه بالله تعالى . فلم ير مع الله غير الله عز وجل .

ح — مقام الخوف ومقام الرجاء :

من أعظم مقامات التصوف وأكثرها خشية من الله تعالى — وهذان المقامان معراجان وأصلان في الطريق — وقد استند الصوفية كذلك إلى قوله تعالى «يدعون ربهم خوفاً وطمعا» (سورة السجدة آية «١٦») .

وقوله تعالى «يخافون ربهم من فوقهم» (سورة النحل آية «٥٠») .
وقول الرسول صلى الله عليه وسلم «لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلاً ولبكيتم كثيراً» رواه أحمد والشيخان والترمذي والنسائي وابن ماجه .

وقول الرسول صلى الله عليه وسلم أيضاً في الخشية من الله تعالى «لا يدخل النار من بكى من خشية الله تعالى ...» رواه الترمذي — حديث حسن صحيح .
هذا ... وقد فرض الله تعالى على العباد أن يخافوه ومدح المؤمنين بالخوف وقال أبو الدقاق ... الخوف على مراتب : الخوف — والخشية — والهيبة والخوف من شرط الإيمان وغضبته — والخشية من شرط العلم قال تعالى «إنما يخشى الله من عباده العلماء» (سورة فاطر آية «٢٨») ..

والهيبة من شرط المعرفة قال تعالى «ويحذركم الله نفسه» (سورة آل عمران آية «٢٨») .

قال أبو حفص : الخوف سراج القلب — به يبصر ما فيه من الخير والشر ويقول أبو الدقاق : الخوف ألا تعلل نفسك بعمى وسوف وقال ساه الكرماني : علامة الخوف — الحزن الدائم .

وقال أبو القاسم الحكيم : من خاف من شيء هرب منه ، ومن خاف من الله عز وجل هرب إليه .

وقال شيخ الطائفة الجنيد عندما سئل عن الخوف : هو توقع العقوبة مع مجارى الأنفاس (١) .

أما مقام الرجاء .. يقول الأمام الغزالي .. أن حقيقة الرجاء هو ارتياح القلب وإنشراحه لانتظار محبوب تقدمت أسبابه — ويضاف إليه الرغبة وهى استيلاء هذا الحال على قلب الراجى حتى كأنه يشاهد به المأمول ، فهى كمال الرجاء ومنتهى حقيقته — كذلك البسط : وهو إنشراح القلب وانفتاح طريق الهدى له بروح الرجاء (٢) .

وقد استند الصوفية فى هذا المقام إلى قوله تعالى «من كان يرجو لقاء الله فإن أجل الله لآت» (سورة العنكبوت آية «٥») .

فالرجاء مقام من مقامات الوصول إلى الله تعالى .. وهو تعلق القلب بمحسوب سيحصل فى المستقبل ... وبالرجاء عيشى القلوب واستقلالها بالأجر فى الآخرة . ومن أقوال سادة القوم من الصوفية فى هذا المقام .. قال شاه الكرمانى : علامة الرجاء : حسن الطاعة .

وقيل : الرجاء ثقة الوجود من الكريم التودود .

وقيل : الرجاء رؤية الجلال بعين الجلال .

وقيل : هو قرب القلب من ملاطفة الرب .

وقيل : سرور الفؤاد بحسن المعاد .

وقيل : هو النظر إلى سعة رحمة الله تعالى .

وقال أبو عبد الله بن خفيف : الرجاء : استبشار بوجود فضله .

(١) القشيري — الرسالة القشيرية — ص ١٠٣ وما بعدها كذلك الامام الغزالي ضوا الطالبين .

(٢) النزالي روضه الطالبين — ص ١٢٣ .

وقال أيضا : ارتياح القلوب لرؤية كرم المرجو المحبوب .
وغير ذلك من أقوالهم في هذا المقام (١) .

ط — مقام المحبة والشوق :

يقول الامام الغزالي — في مقام المحبة — أعلم أن المحبة ميراث التوحيد
والمعرفة وكل مقام وحال قبلها فإياها يرد ومنها يسفاد — والمعرفة الخاصة بها
كل ما يتعلق بذات الله تعالى وصفاته من سلب نقص . وإثبات كمال — وهي
واجبة بالكتاب والسنة وإجماع الأمة ، ومعرفة الله تعالى بنفسها ذكر الله تعالى
لأنها حضور معه وشهود له — ومن علامته في بدايته اللوائح والطوائع والواوابع
والبروق — والبرق دخول طريق التوجيه والوجد بصحبك فيها . فإذا دام
الوجد صار ذوقا . والذوق هو استحلاء وشرب لما شاهدت من ضياء البرق
واللحظ أسم يعبر عن رؤية الحق تعالى — بالقلب كما قال الرسول صلى الله عليه
وسلم : أعبد الله كأنك تراه» وهناك آراء كثيرة في ذلك (٢) .

ثم يشير الغزالي إلى «الأنس» بالله تعالى ... فمن مواريث المحبة الأنس
وحقيقة الأنس هو استبشار القلب وفرحه لما انكشف له من قرب الله تعالى
وجمله كماله (٣) .

وأخذ الصوفية أصل هذا المقام من الكتاب والسنة — قال تعالى في المحبة :
«يا أيها الذين آمنوا ممن يردتكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه
(سورة المائدة آية «٥٧») .

(١) القشيري — الرسالة القشيرية — ص ١ ص ٣٥٣ وما بعدها .

(٢) الغزالي — روضة الطالبين — ص ٥٩ وما بعدها .

(٣) المصدر السابق — ص ٦١ .

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه» .
ومن لم يحب لقاء الله لم يحب الله لقاءه» ... وهناك آيات قرآنية وأحاديث بهذا
الصدد ... ومن أقوال سادة الطريق الصوفي في هذا المقام — فقال بعضهم :
المحبة الميل الدائم بالقلب الهائم — وقيل أيضا : المحبة إثارة المحبوب على جميع
المصحوب .

وقيل : موافقة الحبيب في المشهد والمغيب .

وقيل : محو المحب لصفاته ، وإثبات المحبوب بذاته .

وقيل : مواطاة القلب لمرادات الرب .

وقال سهل : الحب هو معانقة الطاعة ومباينة المخالفة .

وسئل الجنيد عن المحبة قال : دخول صفات المحبوب على البذل من صفات
المحب وأشار بذلك إلى استيلاء ذكر المحبوب حتى لا يكون الغالب على قلب
المحب إلا ذكر صفات المحبوب . والتغافل بالكلية عن صفات نفسه . الاحساس
بها .

وسميت المحبة محبة لأنها كما يقول الشبلي : تمحو من القلب ما سوى
المحبوب (١) .

أما الشوق : فهو احتياج القلوب إلى لقاء المحبوب . وعلى قدر المحبة
يكون الشوق .

وقال أبو علي الدقاق : الشوق يسكن باللقاء والرؤية — والأشتياق لا
يزول باللقاء .

ويقول القشيري ... سمعت الشيخ عبد الرحمن السلمى يقول .. سمعت

(١) القشيري — الرسالة القشيرية ص ٢ ص ٦١٠ وما بعدها .

النصر بأذى يقول : للخلق كلهم مقام الشوق — وليس لهم مقام الاشتياق ،
ومن دخل في حال الاشتياق هـام فيه حتى لا يرى له أثر ولا قرار .

وقال أبو عثمان : علامة الشوق حب الموت مع الراحة .

وقال يحيى بن معاذ : علامة الشوق فطام الجوارح عن الشهوات .
وسئل ابن عطاء : عن الشوق : فقال : احتراق الأحشاء وتلهب القلوب
وتقطع الأكباد .

وسئل أيضا عن الشوق فقيل له : الشوق أعلى أم المحبة ؟ فقال المحبة لأن
الشوق منها يتولد .

قال الجنيد عندما سئل : من أى شيء يكون بكاء المحب إذا لقي المحبوب ؟
فقال : إنما يكون ذلك سرورا به ، ووجدا من شدة الشوق إليه ، ولقد بلغني
أن أخوين تعانقا فقال أحدهما : واشوقاه — وقال الآخر : وأوجداه .. (١) .
وهناك بعض المقامات الأخرى — والتي يظل يترق الصوفي خلالها من
مقام إلى مقام حتى يصل إلى انتهاء — حيث مرحلة الفناء عن ذاته ... وعن
شهواته وعن شهوده للأشياء وبقائه بالله تعالى ... فلا يرى شيء ولا يحس
بأمر من الأمور إلا الله تعالى ...

وهؤلاء الصوفية لهم أحوال نرد عليهم كالبرق أو تمكث معهم فترات
وتنقلهم من حالة إلى حالة أو من مقام إلى آخر حسب حالة الصفاء والشهود
والبقاء التي يشعر بها في ذات نفسه .

لذلك ننقل إلى دراسة الأحوال عند الصوفية ونتعرف على بعضها
ومفهومها وأثرها في الطريق الطرقي ... أو طريق الوصول والاتصال ...
ثانيا : الأحوال عند الصوفية :

١ — تعريف الحال :

الحال عند القوم : معنى يرد على القلب من غير تعمد منهم ، ولا اجتلاب ولا اكتساب لهم من : طرب ، أو حزن ، أو بسط ، أو قبض ، أو شوق ، أو انزعاج ، أو هبة ، أو احتياج .
فالأحوال مواهب ، والمقامات مكاسب .

والأحوال تأتي من عين الجود ، والمقامات تحصل ببذل المجهود .
وصاحب المقام ممكن في مقامه وصاحب الحال مترق عن حاله . وقال بعض المشايخ الأحوال كالبروق ، فان بقي فحديث نفس وقالوا : الأحوال كأسمها (١) يعني أنها : كما تحمل بالقلب تزول في الوقت .
وأنشدوا :

لو لم تحمل ما سميت حالا وكل ما حال فقد زالا
هذا ... وقد أشار قوم إلى بقاء الأحوال ، ودوامها . وقالوا : أنها إذا لم تدم ولم تتوال فهي لوائح وبواده (أي فجأة وبغته) — ولم يصل صاحبها إلى الأحوال فإذا دامت تلك الصفة فعند ذلك تسمى حالا .
قال أبو عثمان الحبري : منذ أربعين سنة ما أقامني الله في حال فكرهته .
وهو يشير بذلك إلى دوام الرضا ، والرضا يعتبر هنا حالا من الأحوال .
ولاشك أن من أشار من الصوفية إلى دوام أو بقاء الأحوال صحيح حيث أنها قد تصير شربا . أي خطأ ومقاما قائما به فيربي فيه .

ولكن صاحب هذه الأحوال : هي طوارق (أي أحوال) لا تلوم فوق أحواله التي صارت شربا له — فإذا دامت هذه الطوارق له كما دامت الأحوال المتقدمة ارتقى إلى أحوال أخرى فوق هذه والطف من هذه — فأبدا يكون في الترقى .

لقد كان النبي صلى الله عليه وسلم ... أبدا في الترقى من أحواله فإذا ارتقى من حالة إلى حالة أعلى مما كان فيها حصل له ملاحظة إلى ما ارتقى عنها بالاضافة إلى ما حصل فيها — فأبدا كانت أحواله في التزايد .

ومقتدرات الحق سبحانه وتعالى من الألفاظ لا نهاية لها . فإذا كان حق الحق تعالى العز . وكان الوصول إليه بالتحقيق محالا فالتعبد أبدا في ارتقاء أحواله ، فلا معنى يوصل إليه ، الا وفي مقدوره سبحانه ما هو فوقه بقدر أن يوصله إليه (١) .

هكذا نجد أن أحوال سادة القوم وأصفيائهم لا تأتي عن طريق الكسب ولكنها هبات إلهية ومنح ربانية نورانية وخواطر قلبية وشراب دائم وإستلهاام للمعاني الالهية الجميلة والرقائق المعرفية النوقية بل وإن شئت فقل هي بسائط ونفحات روحانية هي عطاءات إلهية للعبد المؤمن الذي بذل المجهود واقتبس من عين الجود ببذل المجهود ... فيترقى من حال إلى حال إلى ما شاء الله تعالى له من أحوال . واللطف الالهية والنفحات الروحانية لا تنفذ أبدا فهي بعيدة عن الوصف والاحاطة والله سبحانه وتعالى قادر على كل شيء ومحيط بكل شيء علما .

٢ — بعض الأحوال التي يعانيها الصوفية :

سوف نركز على أهم الأحوال الحادثة للصوفية والتي تكون أكثر وضوحا ومعرفة وقائدة بالنسبة للدارس في مجال التصوف الاسلامي دون استعراض سائر الأحوال حيث أن بعضها يكتفه الغموض والعمق بحيث لا يستطيع

الدارس العادى فهم معناه . ومن هذه الأحوال التى يعانىها سادة القوم وترقوا فيها من حال إلى حال . هى :

أ — حال الهيبة والأنس :

قال سادة القوم من الصوفية .. حق الهيبة الغيبة ، فكل هائب غائب ، والهائبون يتفاوتون فى الهيبة على حسب نياتهم فى الغيبة — فمنهم تطول غيبته ومنهم من تقتصر على حسب هيئته .. وحق الأنس : صحو بحق .. فكل المستأنسون يتباينون حسب نياتهم فى الشرب .. أى الحظ .

. وقال الصوفية فى مظاهر هذا الحال ... بالنسبة للمستغرق فيه ... أن أدنى محل الأنس : أنه لو طرح فى لظى لم يتكرر عليه أنسه .

قال الامام الجنيد رحمه الله تعالى ... كنت أسمع السرى يقول : يبلغ العبد إلى حد لو ضرب وجهه بالسيف لم يشعر . وكان فى قلبى منه شىء حتى بان لى أن الأمر كذلك .

وحال الهيبة والأنس . وأن جلنا — فأهل الحقيقة يعلونها نقدا لتضمنهما تغير العبد . فإن أهل التمكين سمى أحوالهم عن التغير وهم محو فى وجود العين فلا هيبة لهم ولا أنس ولا علم ولا محس (١) .

ب — حال القبض والبسط :

وهما حالتان بعد ترقى العبد عن حاله (أو مقام) الخوف والرجاء ... قال الجنيد ...

والحقيقة : تجمعي — والحق : يفرقي — إذا قبضني بالخوف أفناني عني
وإذا أبسطني بالرجاء ردني على وإذا جمعي بالحقيقة أحضرني — وإذا فرقي
بالحق أشهدني غيري فغطاني عنه . فهو تعالى في ذلك كله محركي غير ممسكي
وموحي غير مؤنسي فأنا بحضورى أذوق طعم وجودى . فليته أفناني عني
فمتعني — أو غيبي عني فروحني .

ج — أحوال التواجد والوجد والوجود :

التواجد هو استدعاء الوجد بضرب اختيار وليس لصاحبه كمال الوجد
فهو (طلب واكتساب) وكذلك هو : ابتداء الوجد أى بعد التواجد يحصل
الوجد .

أما الوجد : فهو حال يصادف قلبك — ويرد عليك بلا عمد وتكلف
وبهذا قال المشايخ من الصوفية .. الوجد : المصادفة — أى أنه غير مكتسب
بل من تفضلات الحق سبحانه وتعالى على العبد .
والمواجيد : وهى جمعها — أى جمع الوجد : هى ثمرات الأوراد أى
ثمرات الأعمال الموافقة للعلوم الشرعية .

وكل من ازدادت وظائفه (أى أوراده) ازدادت من الله لطائفه .
وقالوا : الحلاوات ثمرات المعاملات — والمواجيد نتائج المنازلات .
أما الوجود : فهو بعد الارتقاء عن الوجد . وهذا يعنى :

أنه لا يكون وجود إلا بعد خور البشرية (أى بعد غيبة العبد عن احساسه
بها) لأنه لا يكون للبشرية بقاء عند ظهور سلطان الحقيقة .

وهذا معنى قول أبى الحسين النورى : أنا منذ عشرين سنة بين الوجد
والفقد : أى : إذا وجدت ربى فقدت قلبى ، وإذا وجدت قلبى فقدت ربى .
وقالوا : وجودى أن أغيب عن الوجود ... بما يبدو على من الشهود

والتواجد : بداية — والوجود : نهاية — والوجد واسطة بين البداية والنهاية
يقول أبو علي اللقاق :

التواجد : يوجب استيعاب العبد .

الوجد : يوجب استغراق العبد .

الوجود : يوجب استهلاك العبد .

فهو كمن شهد البحر — ثم ركب البحر — ثم غرق في البحر .

وترتيب هذا الأمر في الانتقال من حال إلى حال — قصور — ثم ورود —
ثم شهود — ثم جمود — ثم خمود .

وبمقدار الوجود يحصل الجمود — وصاحب الوجود له : صحو ومحو
فحال الصحو : بقاؤه بالحق .

وحال (المحو) : فناؤه بالحق . هذا يعنى أن الغالب على الصوفي في حالته
هذه أنه لا علم — ولا عقل ولا فهم ولا حس .

وهناك روايات كثيرة تصور هذه المشاهد لأحوال سادة القوم من
الصوفية في هذه الأحوال ... «أن رجلا قام في مكة أربع سنين لم يأكل —
ولم يشرب إلى أن مات» .

د — أحوال التفرقة والجمع وجمع الجمع — والفرق :

هذه أحوال ترد على الصوفية لهم فيها مقام ومجال أيضا ...

فالتفرقة : هي شهو الأغيار لله عز وجل .

والجمع : هو شهود الأغيار بالله تعالى .

وجمع الجمع : هو الاستهلاك بالكلية — وفناء الاحساس بما سوى الله

عز وجل عند غلبات الحقيقة .

وأما الفرق : وهو أن يرد للعبد إلى الصحو عند أوقات أداء الفرائض ليجرى عليه القيام بالفرائض في أوقاتها فيكون رجوعاً لله بالله تعالى لا للعبد بالعبد .

وقد أشار بعضهم بلفظ (الجمع والفرق) إلى تعريف الحق بجميع الخلق .

هـ — حال الغيبة والحضور — والصحو والسكر :

هذه أحوال ترد على الصوفية ... في حالات المعاناة وسلوك مقامات الطريق للوصول ...

والغيبة : هي غيبة القلب عن علم ما يجرى من أحوال الخلق لأشغال الحس بما ورد عليه . وقد يغيب عن إحساسه بنفسه وغيره بوارد كتذكر ثواب أو تفكير عقاب .

ويروى أن الربيع بن خثيم كان يذهب إلى ابن مسعود وضي الله عنه — فمر بخانوت حداد — فرأى الحديد المصممة في الكبر فغشى عليه ولم يفق إلى الغد . فلما سئل قال : تذكرت كون أهل النار في النار .

أما الحضور : فهو أن يكون حاضراً بالحق . فإذا غاب عن الخلق حضر بالحق . وقد حكى عن ذي النون المصري أنه بعث إنساناً من أصحابه إلى أبي يزيد البسطامي لينقل إليه صفة أبي يزيد . فلما جاء الرجل إلى بسطام سأل عن دار أبي يزيد .. فدخل عليه فقال له أبو يزيد — ما تريد ؟ فقال أبو يزيد : أريد أبا يزيد .

فقال من أبو يزيد ... ؟ وأين أبو يزيد ؟ أنا في طلب أبي يزيد .. ورجع الرجل إلى ذي النون المصري فأخبره بما شهد به فبكى ذي النون المصري وقال : أخى أبو يزيد ذهب في الداهيين إلى الله تعالى .

أما الصحو : فهو الرجوع إلى الاحساس بعد الغيبة .
والسكر : فهو غيبة بوارد قوى .. وهو زيادة على الغيبة من وجهه السكر
لا يكون إلا لأصحاب المواجهيد .
وإذا كوشف العبد ينعت الجمال (أى صفات الجمال) حصل السكر
وطاب الروح أى (طرب) وهام القلب .
والعبد : فى حال سكره يشاهد الحال .
وفى الصحو : يشاهد العلم .
وحالة الصحو والسكر .. بعد الذوق والشرب .
و — أحوال الذوق والشرب . والمحو والاثبات والمجاضرة والمكاشفة
والمشاهدة :

يعبر الصوفية عن هذه الأحوال بما يجلونه من ثمرات التجلى — ونتائج
المكاشفات والكشوفات وبوادر الواردات ...
فصفاء المعاملات يوجب ذوق المعانى .
ووفاء المنازلات يوجب الشرب .
ودوام المواصلات يقضى الرى .
فصاحب الذوق متساكر — وصاحب الشرب سكران — وصاحب الرى
صاح .

أما المحو : فهو رفع أوصاف العادة
والاثبات : إقامة أحكام العبادة .
وهذا الحال يشبه مقام «التخلية والتحلية» فهو فى تصورى نتائج «فمن
نتى عن أحواله الحصال النعيمة — وأتى بالأفعال والأحوال الحميدة فهو
صاحب محو وإثبات» .

أما المحاضرة : حضور القلب .

أما الكاشفة : هو حضور ينعت البيان غير مفتقر إلى تأمل الدليل وتطلب السبيل . ولا مستجير من دواعي الريب .

أما المشاهدة : فهي حضور الحق من غير بقاء تهمة (أى شبهة) .
وهناك أحوال أخرى كثيرة للصوفية ترى عدم الخوض فيها لكثرتها (١)
ولكن نداول حال الفناء والبقاء لما لهما من أهمية في الدراسة الصوفية.
ز — الفناء والبقاء :

يدرج الصوفية الفناء والبقاء ضمن المقامات والأحوال — من حيث
كونهما مكتسبان وكونهما حالان يحدثا بعد محو الصفات المنمومة والبقاء
بالصفات المحمودة والاستغراق في مشاهدات .

وقد أشار القوم بالفناء : إلى سقوط الأوصاف المنمومة .
وأشاروا بالبقاء : إلى قيام الأوصاف المحمودة به .
والعبد يتصف : بالأفعال — والأخلاق والأحوال .
والأفعال تصرفاته بإختياره — والأخلاق جبله فيه ولكنها تتغير بمعالجته
على مستمر العادة .

والأحوال : ترد على العبد على وجه الابتداء ولكن صفائوه بعد زكاء
الأعمال ، ويقول القوم : من فنى عن جهله ... بقى بعلمه ... ومن فنى عن
شهوته ببقا نأبته ، ومن فنى عن رغبته ببقا بزهادته ... ومن فنى عن منبته ببقا
بإرادته تعالى . وإذا فنى عن صفته بما جرى ذكره يرتقى عن ذلك بفنائه عن
رؤية فنائه . وإلى هذا أشار قائلهم :

فقوم تاه في أرض بفقر ... وقوم تاه في ميدان حبه
فأغنوا ثم أغنوا ثم أغنوا ... وأبقوا بالبقاء من قرب ربه
فالأول أفناه عن نفسه وصفاته ببقائه بصفات الحق .

ثم فناؤه عن صفات الحق يشهده الحق .

ثم فناؤه عن شهود فنائه بإستهلاكه في وجود الحق (١) .

وفيما يلي من صفحات نشر إلى أبرز الطرق الصوفية التي كان لها أكبر
الأثر في نشر الدعوة الإسلامية في ربوع العالم .

الطريقة القادرية

رابطة روحية أسسها الشيخ عبد القادر (٤٧٠ / ٥٦٠ هـ) ، ومركزها الأصلي بغداد ، وانتشرت في مختلف بقاع العالم . وأول من نشرها بالمغرب العربي هو الشيخ أبو مدين شعيب بن الحسن الأندلسي الذي اجتمع بالشيخ عبد القادر الجيلاني على جبل عرفة عام حجه وخلع عليه الخلعة الصوفية ، ولما رجع إلى المغرب نشر التصوف والطريقة إلى أن توفي ٥٩٤ هـ ، وأول من نشرها بالسودان الشيخ محمد بن عبد الكريم الميلي التلمساني ثم سيدي أحمد البكاء الكنت بالقرن الخامس عشر الميلادي . ثم الشيخ محمد فاضل بن مامين وأبنة ماء العينين ، والشيخ سعداية ثم أنتشرت القادرية على يد الشيخ المختار الكنتي (١٧٨٠ / ١٧٩٩ م) ثم على يد الشيخ عثمان بن فودي الفلاني ، وله أشعار ومؤلفات منها (السلاسل القادرية) و (تبشير الأمة الأحمدية بفضائل الطريقة القادرية) ، ولأبنة السلطان محمد بللو كتاب (مفتاح السداد) وشاع أن السلطان محمد بللو بن عثمان انتقل من القادرية إلى التيجانية على يد الحاج عمر الفتوي ، ولكن أصحاب السلطان قد فندوا ذلك الخبر ، وللوزير غطاط بن ليم كتاب (المواهب الربانية في تحقيق الطريقة القادرية) ، ولأبنة الوزير عبد القادر كتاب (تسديد الخواطر) للشيخ ابن سليمان . ومنذ مطلع القرن الماضي زادت عناية أهل كنعو بالقادرية ، فنشرها ما لم كبر عن أحمد البكاء الكنتي . ثم الشيخ يحيى الصرصوري الطرابلسي ثم الشيخ محمد المحمود المغربي ثم الشيخ سعد البغدادسي البليدي القندكي . ثم الشيخ أبو بكر القندكي الكنوي ثم الشيخ آدم. العطار نفعجي الفلكي . ثم الشيخ محمد ناصر الكبرى رئيس القادرية بنيجيريا الآن .

الطريقة التيجانية

نشأت أولا بالجزائر على يد الشيخ أحمد التيجاني (١٧٣٧ / ١٨١٥ م) ، ونشرها بغرب إفريقيا الحاج عمر الفوتي المولود عام ١٧٩٨ وأخذ الطريقة من الشيخ علي حرازم صاحب كتاب (جواهر المعاني) وتلميذ الشيخ أحمد التيجاني وأنتشرت في السنغال . وقاوم أتباعها أمثال السلطان بللو وعثمان ابن فودي الفرنسي . وجاء الشيخ حماة الله من مدينة اينور عام ١٩٠٠ م وحدثت معارك بينه وبين القادرية حوادث عام ١٩٢٩ م فنفى إلى ساحل العاج ومات عام ١٩٤١ م ، وفي عام ١٩٤٨ زار الشيخ أينعمر حفيد التيجاني ، ، وقد نشر الطريقة في غرب إفريقيا الشيخ أحمد بكيرح صاحب كتاب (كشف الحجاب عن تلقى مع التيجاني في الأصحاب) . ولهم قطب هو الشيخ إبراهيم بن عبد الله انياس . ثم الشيخ أحمد التيجاني بن عثمان البربري ، والشيخ أبو بكر عتيق ، والشيخ مالم .

الطريقة السنوسية

.....

مؤسسها سيدي محمد بن علي السنوسي المولود عام ١٧٨٧ م ، والمتوفى ١٨٩٥ الذي أنشأ زوايا ورابطة برقة وفران وشاد وكانم وبرنو وعمل على نشر الاسلام فيها ، وحارث السنوسية فرنسا وإيطاليا ، وأقاموا الدولة السنوسية التي كان على رأسها الملك أدريس السنوسي الأول منذ عام ١٩٤٧ م حتى عام ١٩٥١ م ، وبخلعه من حكم ليبيا أنكشت الطريقة السنوسية إلا أنها لا تزال موجودة في أنحاء متفرقة من بادية ليبيا وبعض الدول الأفريقية المجاورة شمالا وجنوبا .

الباب الرابع

الفصل الأول : الكندي .

الفصل الثاني : التوحيدى .

من. أعلام الفكر الاسلامى

يعقوب بن الصباح الكندى

نحياته ونشأته :

هو يعقوب بن اسحق بن الصباح بن عمران بن اسماعيل بن محمد بن الأشعث الكندى بن قيس بن معدى كرب بن معاوية بن جبلة بن عدى بن ربيعة بن معاوية الأكبر بن الحارث بن معاوية بن الحارث الأكبر بن معاوية بن ثور بن مرفع بن كندة بن عفير بن لى بن الحارث ابن مرة بن أدر بن زيد بن يشجب بن عريب بن زيد بن كهلان بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان . وقد اعتلى الملك أبناء يعرب بن قحطان على اليمن ، ومن أبناء يعرب كهلان وحميز . ومن قبائل كهلان طيء والأشعر وبجذامة وتلحمة ومذحج والأزد .

ويذكر الرواة أن الكندى ولد عام ١٨٥ هـ (٨٠١ م) بمدينة الكوفة حيث كان والده أميراً عليها . وتوفي في منتصف القرن الثالث الهجرى أى ٢٥٢ هـ (٨٧٠ م) عاصر في حياته خلافة المأمون وابن المعتصم وأبنة أحمد بن المعتصم ويقال أنه توفي بمرض أصابه في ساقه ...

ويعرف الكندى بأنه فيلسوف العرب فيذكره ابن النديم في الفهرست «فاضل دهره ، وواحد عصره في معرفة الغلوم القديمة بأسرها ، ويسمى فيلسوف العرب» كما يذكره النقطى في أخبار الحكماء «أبو يوسف الكندى المشتهر في الملة الاسلامية بالتبحر في فنون الحكمة اليونانية والفارسية والهندية متخصص بأحكام النجوم وأحكام سائر العلوم . فيلسوف العرب ... وأحد أبناء ملوكها» . كما يذكره ابن نباته المصرى في شرح العيون على شرح رسالة ابن

زيدون». «الكندى هو يعقوب بن الصباح المسمى في وقته فيلسوف الإسلام»
وقد ثار الخلاف والنقاش بين القلماء والمحدثين عن الكندى ، هل هو
فيلسوف العرب أم فيلسوف المسلمين ؟ . ونجد ترجمة لهذا الخلاف على لسان
مؤرخ الفلسفة الإسلامية الشيخ مصطفى عبد الرازق قوله «والكندى كان جديراً
بهذه التسمية في وقته ، وسيظل بها جديراً . فإنه أول عربي مسلم مهد للفلسفة
سبيل الانتشار بين العرب . وفي ظل الإسلام» . كما يذكر أيضاً في كتابه
فيلسوف العرب والمعلم النسائي قوله عن الكندى «أول من تبحر من المسلمين
في الفلسفة وسائر أجزائها من المنطق والطبيعات والرياضيات واللاهيات ، مع
تبحره في علوم العرب وبراعته في الآداب من النحو والشعر ، وكان يعرف
الطب والنجوم وأحكامها ، وضروباً من الصناعات والمعارف قلما أن تجتمع
في إنسان واحد . وفهرس كتبه تريد على «دست كاعد» أي اثنا عشر كتاباً .
ولعل الخلاف الحاد بين التسمية حول الفلسفة ، بأنها عربية أم إسلامية
يتجلى بوضوح في فيلسوفنا الكندى ، والفيصل في هذا الخلاف أن نفصح أن
العروبة حضارة تجعل الناس يتسكون بقيمتها فينطقون بقوميتها .

ومحتوى الحضارة ومحصلتها معارف وعلوم وفلسفة ودين هي نتاج
تاريخي وقد استطاع الكندى أن ينطق بلسان العروبة بوحى من دينها ، وهو
الإسلام ويغترف من علوم ومعارف الحضارة الإنسانية فأستطاع الكندى
سليلاً العرب جنساً ولغة وديناً أن يكون خير برهان على إبداع العقل العربي
وقدرته على التفلسف .

ومهما يكن من خلاف واختلاف في الرأي حول قضية الفلسفة في الإسلام
وفيلسوفها العربي المسلم ؛ فإن هذه الدوافع تريد من إهتمامنا للتعرف على

شخصيته وعلى منهجه وفلسفته ودورها الفعال في مسار الحركة الفلسفية عند المسلمين .

والكندي هذا نشأ تيمماً ، في بيت اماره أبيه والى الكوفة وسمع عن حسيه ونسبه ، وأنه سليل الملك وريب المجد قبل الإسلام وبعده ، وعاش الكندي في كنف الخلفاء في بحبوبة وعرو وجاه . ، ولقد تلقى الكندي علوم عصره من علم الكلام والفلسفة والمنطق والطب والفلك والرياضيات والجغرافيا ، ويذكر ابن النديم صاحب كتاب الفهرست قوله « ذكر الكندي في رسالته في أغراض كتاب اقليدس أن هذا الكتاب ألفه رجل يقال له ابلينيس النجار ، وأنه رسمه خمسة عشر قولاً . فلما تقادم عهد هذا الكتاب وأنهمل ، تحرك بعض ملوك الإسكندريين لطلب علم الهندسة ، وكان على عهده اقليدس ، فأمر بأصلاح الكتاب وتفسيره ففعل ، فنسب إليه ، ثم وجد بعد ذلك بسقلاوس تلميذا اقليدس مقالتين ، وهي الرابعة عشر والخامسة عشر ، فأهداهما إلى الملك ، وانضافت إلى الكتاب ، وكل ذلك بالاسكندرية . ولقد هيا له «سعة معرفته منزلة عالية عند المأمون (١٩٧ / ٢١٨ هـ) والمعتصم (٢١٨ / ٢٢٧ هـ) وأبنة أحمد .

ويشير كتاب السير والتراجم إلى معرفة الكندي بعلوم اليونان وطلبه لها خاصة وأن الكندي كان يذهب إلى القول بأن اليونان يختلط نسبها بقحطان ويروي هذا المسعودي مستشهداً بأن اليونان ترجع إلى يونان ابن يافث بن نوح وقحطان .

وقد اشتغل الكندي بالترجمة فقد عاش في عصر الترجمة وفي ظل خلافة المأمون وأجتمع في بيت الحكمة بكبار المترجمين الذين ترجموا المؤلفات والكتب عن اليونانية والسريانية والفارسية والهندية إلى اللغة العربية .

ويذكر ابن النديم وابن صاعد أن الكندي أحد حذاق المترجمين الأربعة في الإسلام ومما يذكره كتاب السير أن الكندي كان يرأس مدرسة في الطب والطبيعة تابعه تلميذه ابن كرنيب وهو من المتكلمين والفلاسفة الطبيعيين .

والكندي في تناوله للفلسفة الأولى يرد أصوله إلى كتاب الميتافيزيقا لأرسطو ، ولقد استفاد من تراث الترجمة في العلوم والمعرفة وأقتبس منها ووضع التلخيصات paraphrase . ولعل الكندي كان أنيق من أن يرشد في هذا المجال ؛ ويقول بن جليل عنه «أنه ترجم من كتب الفلسفة الكثير وأزاح منها المشكل ونحصر المستصعب وبسط العويص» .

ولم يقف الكندي في ترجمته لأعمال أرسطو بل ترجم تاسوعات أفلاطون كما يذكر ذلك د. عبد الرحمن بدوي (كتابه : أفلاطون عند العرب) :

« ونحن نزعم أن الكندي لم يقف عند الترجمة بل له مؤلفات عدة ورسائل في مجالات الفلسفة والرياضة والطبيعة والمنطق والميتافيزيقا والأخلاق والسياسة والتربية ، وفيما يلي أهم مؤلفاته الفلسفية والمنطقية :

١ — الفلسفة الأولى فيما دون الطبيعيات والتوحيد .

٢ — الفلسفة الداخلة والمسائل المنطقية وما فوق الطبيعيات .

٣ — الرسالة في أن الفلسفة لا تنال إلا بعلم الرياضيات .

٤ — الحث على تعلم الفلسفة .

٥ — ترتيب كتب أرسطو طاليس .

٦ — نقض أرسطو طاليس في المقولات .

٧ — مائية (ماهية) العلم وأقسامه .

٨ — أقسام العلم الإلهي .

- ٩ - الرسالة الكبرى في مقياس العلم .
 - ١٠ - الإبانة في أنه لا يمكن أن يكون العالم بلا نهاية .
 - ١١ - العلة الفاعلة والمنفعة .
 - ١٢ - أوائل الأشياء المحسوسة .
 - ١٣ - المدخل المنطقي .
 - ١٤ - المقولات العشر .
 - ١٥ - عن كتاب المحسنى وقول أرسطوطاليس في الأناطوطيقا . . .
 - ١٦ - في الاحتراس من جذج السفطائين .
 - ١٧ - في البرهان المنطقي . . .
 - ١٨ - في سمع الكيان . . .
- وله مؤلفات كذلك في الرياضيات والحساب، والهندسة والفلك والنجوم والجغرافيا والطب والتنجم وعلم النفس والأخلاق والسياسة والتصوف، والكيمياء، وغيرها من آواان المعرفة والجلدك :
- ١ - الرد على المنانية .
 - ٢ - الرد على الثنوية .
 - ٣ - نقص مسائل الملحدين .
 - ٤ - تثبيت الرسل عليهم السلام .
 - ٥ - في بطلان قول من زعم أن بين الحركة الطبيعية والحركة العرضية سكون .
 - ٦ - في بطلان قول من زعم أن جراً لا يتجراً .
 - ٧ - في جواهر الأجسام . . .
 - ٨ - في افتراق الملل في التوحيد .

ولقد كان لتصنيفات (الأب مكارثي) لأعمال الكندي التي أنخرجها في بغداد عام ١٩٦٢ م أثرها في التعرف على كثير من مؤلفاته ، وأيضاً بعض رسائله عن الفن الموسيقي والعروض .
المنهج عند الكندي :-

يرتبط المنهج الفلسفي عنده ارتباطاً وثيقاً بنظرية العامة في العلوم والمعرفة وليس غريباً أن ينهج الكندي نهجاً فلسفياً موسوعياً . فله دراية كبيرة بأعمال ومصنفات الفلاسفة اليونان وخاصة أرسطو ، وعلى العموم يقسم الكندي العلوم إلى قسمين أساسيين ؛ علوم فلسفية وتشمل (الرياضيات والمنطق ، والطبيعات والميتافيزيقا ، والأخلاق والسياسة) ، وعلوم دينية وتشمل (أصول الدين والعقائد والتوحيد) ، والعلوم الأولى السابقة في رأى الكندي هي ثمرة تحصيل البشر بقواهم وتفكيرهم وتحصيلهم على قدر طاقتهم ، ويرى أن هذه العلوم تبدأ من إدراك الجراثيم والمحسوسات المادية وترتفع شيئاً فشيئاً مع التجريد تنفصل عن المادة انفصالاً تاماً وسبيل ادراكها إما بالحس فقط واما بالحس المقترن مع العقل ، واما بالعقل فقط . وعلى هذا فسبيل المعرفة للعلوم الفلسفية هي :

(أ) الحس .

(ب) الحس والعقل .

(ج) العقل .

وشروط المعرفة أربعة هي :

(١) الطلب (٢) البحث .

(٣) الأداة (الرياضة والمنطق أو آلة التفكير) .

(٤) الزمان .

و غاية هذه العلوم هو الحق .

بينما يرى الكندي أن العلوم الدينية أو الآلهية أو الربوبية على خلاف العلوم السابقة ذلك أنها تختص بالله سبحانه والأنبياء والرسل ، ويقول الكندي «أن تحصيلها بلا طلب ولا تكلف ، ولا بحث ، ولا بحيلة من الرياضيات والمنطق وبرمان . بل مع إرادته جل تعالى . بتطهير أنفسهم وأثارها للحق بتأييده . وتسديده وإلهامه ورسالاته» .

وعلى ذلك فأداة العلوم الدينية أو الآلهية هي :

(أ) الإلهام وهو طريق العرفان .

(ب) الخبر وهو عن طريق الوحي .

الكندي والميتافيزيقا :

كما أسلفنا القول أن الكندي لقب بفيلسوف العرب ذلك أنه اشتغل بصناعة النظر والتأمل والفكر والحكمة . ويتضح ذلك من رسالته الخطية (مخطوطة) بأسم «الحدود والرسوم» في تعريفه للفلسفة من جهات عدة ويحصر تعريف الفلسفة على أنحاء ستة هي :

- ١ - من جهة الإشتقاق وتعني حب الحكمة .
- ٢ - من جهة فضلها وتعني كمال الفضيلة .
- ٣ - من جهة فعلها أيضا وتعني امامة الشهوات .
- ٤ - من جهة العلة وتعني صناعة الصناعات وحكمة الحكم .
- ٥ - من جهة النفس وتعني معرفة الإنسان نفسه .
- ٦ - من جهة حقيقتها لئلا تنها وتغني علم الأشياء الأبدية الكلية من ناحية مائيتها وعلتها .

كما أن الكندي أفاض في رسالة أخرى عن الميتافيزيقا أسماها (في الفلسفة الأولى) وهو في ذلك يوافق ما كتبه أرسطو في (مقالة اللام) التي تبحث في المحرك والاهليات ، واستخدم الكندي مصطلح ما فوق الطبيعة للدلالة على الميتافيزيقا أي تلك الأشياء المركبة من حيولى (مادة) ، وهي أشرف الموضوعات التي تبحثها الفلسفة .

وأول تنويه أو إشارة يتناولها الكندي في رسائله الفلسفية هو نفي تهمة الكفر والزندقة عن الفلسفة وبيان إتفاقها مع مبادئ الدين ، فهو يرى اللقاء بين الدين والفلسفة في قوله «أن الفلسفة تبحث عن الحق لمعرفة وأقتنائها والعمل به ، والدين طلب للحق والإهتمام به» .

وتصديقا لرأى الكندي ما يذكره عن الفلسفة «إذ هي علم الأشياء بحقائقها ويرى أن الحق الأول هو الباري سبحانه والعلم الذي يبحث في الحق هو العلم الإلهي والفلسفة الأولى» بينما رأيت من قبل أن علماء الكلام يسمونه بعلم التوحيد . وفي رأى الكندي يرى أن هناك اتفاقاً بين الدين والفلسفة من جهة الموضوع ، والغاية والمنهج فكل منها يطلب الحق والخير ، لهذا من ناحية الموضوع ، ومن ناحية الغاية كلاهما يسلك طريق البرهان فالدين يستند إلى السمع والخبر أي الوحي المنزل على الأنبياء والرسل ، والفلسفة تستند إلى العقل والتفكير ، ومن ناحية المنهج كان البرهان والتدليل الكلامي متفق مع القياس والبرهان الفلسفي وهذا يكون للكندي فضل سبق على فلاسفة العرب والمسلمين لايضاح مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة وهي المسألة الأساسية التي تميزت بها الفلسفة الإسلامية حتى ابن رشد الذي تابع الكندي في هذا السبيل برسائله «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال» ، وتتضمن آراء الكندي في الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى مسائل فلسفية هامة هي :

الحق والحقيقة ، والجوهر والعلة ، والموجود والواحدة ، والوحيدة
والرمان والمكان ، والهيولى والصورة .

وثمة تفسير فلسفى أبدعه الكندى وهو يتصل بمعرفة الجراثيم ومعرفة
الكليات ، إذ يرى أن الحقيقة الجراثيمية أو الآتية هى الفردية المشخصة بينما
الحقيقة الكلية هى الماهية أو الماثية . وللكندى تفسير فلسفى عن الجوهر وهو
بهذا يعارض فكرة أرسطو فى الجوهر بل ويجعلها متسقة فلسفياً ، حيث أن
أرسطو يتناول الجوهر من ثلاثة نواحي ؛ من ناحية الهيولى (المادة) ثم من
ناحية الصورة ثم من ناحية المركب منهما ، والمادة (الهيولى) هى قوة محضة
أما الصورة فهى بالفعل : أما الكندى فيضيف إلى ما قاله أرسطو فكرة المكان
والحركة والرمان ، بمعنى أن الجواهر خمسة لا ثلاثة ، وقد تناولها الكندى فى
رسالة بعنوان «الجواهر الخمسة» .

لقد حاول الكندى أن يوفق بين متافيزيقا أرسطو التى محورها الوجود
من حيث هو كذلك وبين أفلوطين وميتافيزيقاه التى محورها الواحد . فالأولى
ميتافيزيقا التجريد والثانية ميتافيزيقا التوحيد . أى أن ميتافيزيقا أرسطو تتناول
حقائق الوجود وطبائع الموجودات من حيث هى موجودة . أما ميتافيزيقا
أفلوطين فتتناول الوجود من حيث هو تسلسل وصدور وفيض من العقل
الأول إلى النفس والمادة فهى وحدة وجود بين الله والعالم .

ولكن العقيدة الدينية عند الكندى جعلته يوفق بين ميتافيزيقا أرسطو
وميتافيزيقا أفلوطين بما يوافق مبدأ الخلق واردة التكوين والصنع والإبداع ؛
فينطلق الكندى من مجال الوجود أو الانطولوجسى إلى مجال المعرفة أو
الابستمولوجى فيذكر «أن الحق اضطرار موجود إذن لآليات موجودة» ،

بمعنى أن الأشياء الخارجية الجبرئية موجودة أى لها حقائق تطابق ماضى أذهاننا من ماهيات ، والفلسفة هى علم الأشياء بحقائقها .

والدليل الواضح على وجود الأشياء أو الحقائق هو الوجود الإنسانى الذى يراه فى «أن الوجود الإنسانى وجودان ؟ أحدهما أقرب منا وأبعد عن الطبيعة وهو وجود الحواس . والآخر هو وجود العقل» .
فكرة الملاء والجلال .

ثمة مبادئ فطرية موجودة فى العقل نقول عليها معرفة اضطرارية أو ضرورية فهى معقولات تقولنا «ليس خارج العالم خلاء أو ملاء وإنما يجده العقل اضطرارياً» ، وهذه العبارة للكندى . فمعنى الخلاء مكان لا يشغله متمكن أى ليس للخلاء وجود مطلق ، والملاء هو الجسم ذو الأبعاد .. له نهاية وبداية . ، وإن قلنا أن العالم جسم كلى ليس خارجاً منه خلاء أو ملاء فهو وجود اضطرارى ليس له صورة فى النفس وإنما فى العقل .

وقد يفسر أحياناً الكندى الوجود تفسيراً رياضياً فهو ينظر إلى الأشياء الموجودة سواء كانت حسية أم عقلية على نحو رياضى اما نحسائياً أو هندسياً ، فيعطى مثلاً لذلك (فالبيت الواحد واحد من جهة العدد والاتصال الكمى ، ووحدة من جهة الارتباط والاتصال الهندسى . ذلك أن هذا البيت واحد وليس أكثر وهذا البيت وحدة مركبة من أجزاء على هيئة معينة) .

ومجمل مذهب الكندى فى الميتافيزيقا هو اقراره بوجود الواحد ، وهو الله والقول بوحدانيته ، وأن خلق العالم كان من عدم ، وأن الله أبداع العالم ورتب فيه القوانين والنظام وأدام الصلة المستمرة بين الموجودات ، والله مؤكدة بذلك العناية الإلهية .

نظرة تقييـم :

كان الكندي محصلة للحضارة العربية الإسلامية إبان القرنين الثاني والثالث للهجرة ، وكان ينبوعاً ورافداً من روافد الفكر الإسلامى المبدع ، تلقى علوماً ومعارف عن السابقين وشهد حركة الفكر والنقل والتأليف والترجمة عن قرب بل وشارك فيها . فأتى مذهبه الفلسفى متسقاً شاملاً نهجاً وموضوعاً يستند إلى عقيدة الإسلام والحجة العقلية كما يستند إلى الحس ونقاء البصيرة متناولاً أبرز المسائل ذات الصلة بالمعرفة والوجود والأخلاق والسياسة كما تناول العلوم المختلفة بالتعريف والتوضيح وكانت له ابتكارات فى مجال الدوايات الجمالية والنقدية خاصة فى علوم الموسيقى والعروض وله عدة رسائل حول الموسيقى والنظم والآلات الموسيقية . وقد قسم الموسيقى من ناحية النغم إلى اثنتى عشرة نغمة والتناغم الموسيقى .

وصفوة القول أن الكندي فيلسوف العرب الإسلامى الأول قام بتثبيت دعائم الفكر والثقافة عبر القرون الماضية فأضاء طريق ومنهج الفكر الإسلامى من بعده .

التوحيدى

حياته ونشأته :

ولد أبو حيان على ابن محمد بن العباس التوحيدى ببغداد عام ٣١٠ هـ ، ويقال أن أبوه كان تاجراً لنوع من التمر يسمى (التوحيدى) ويقال أن لقبه مرجعه أنه برعن أقرانه في تحصيل علم التوحيد (علم الكلام) أو أنه لزعته للتصوف وسعيه لوحدة الوجود ووحدة الشهود سمي بالتوحيدى . وعلى أى الأحوال فقد عاش طفولة معذبة ، ويكفى تصويره لحاله في كتابه «المقاييس» قوله : «منعة الحياء من الخواص فيها ، فأكتفى بالضمت الذى هو أبلغ من كل كلام» وظن ولعاً بالأسفاذ وبالرخلاص خالت بينه وبين الاستقرار ، فقد تنقل بين بغداد والرى ونيسابور وشيراز ، وغيرها من عواصم الإسلام .

ويذكر الدارسون أن التوحيدى كان فيلسوفاً مع الفلاسفة ومتكلماً مع المتكلمين ولغوياً مع اللغويين ، ومتصوفاً مع المتصوفين ، وقد تلقى المعرفة على يد كل من أبو سليمان الساجستانى المنطقى ويحيى بن عدى المترجم وأبو سعيد السيرافى النحوى المعتزلى وعلى بن عيسى الرمانى المعتزلى ، وكذا أبى حامد أحمد بن بشر المروردزى وغيرهم . ودرس الفلسفة والمنطق والطبيعات والالهيات والتصوف والكلام والفقه والحديث والنحو واللغة على يد أعظم مفكرى القرن الرابع الهجرى .

ولاشك أن امتزاج كل هذه الثقافات قد جعلت تفكيره موسوعى ، وشمولى واحترف في حياته (صناعة الوراقه) وقد قال عنها أنها حرفة الشثوم لأن فيها ضياع العمر والبصر .

ويمكن أن نقسم حياته إلى مراحل أو أطوار ثلاثة هي :

(١) عهد الطلب والتحصيل والدراسة .

(٢) عهد التنقل والأسفار والتعرف عندما نفاه المهلبى وزير مقر الدولة

فغادر بغداد .

(٣) عهد النضج والعطاء عندما رحل إلى الفضل بن الحميد ولوزير

الصاحب بن عباد ، حيث تعرف على الوزير ابن العارض وعبد الله الحسن بن

سعدان وزير حمصام الدولة البويهى عن طريق صديقه البوزجاني . وبعد أن

سجن الوزير بن سعدان هرب التوحيدى إلى شيراز فعاش مع المتصوفة ،

ويقول عن تلك الفترة «لقد غدا شابى هرمأ من الفقر . والتبر عندى خير

من الفقر » حيث عاش معظم حياته فى ضيق وفقر وفى عام ٤٠٠ هـ أحرق

التوحيدى معظم كتبه ويقال أن العمر قد امتد به حتى عام ٤١٤ هـ فعاش

بشيراز عن مائة وأربعة أعوام .

وبالرغم من حرقه لمعظم مؤلفاته فقد ذكر ياقوت الحميدى فى معجم

الأدباء قائمة بأسماء كتبه تذكر منها :

١ — الهفوات .

٢ — الصداقة والصديق .

٣ — الرد على ابن جنى فى شعر المتنبي .

٤ — الأمتاع والمؤانسة .

٥ — الاشارات الالهية .

٦ — الزلى .

٧ — المقابسات .

٨ — رياض العارفين .

٩ — تزيظ الجاحظ .

- ١٠ — مثالب الوزيرين .
 - ١١ — الحج العقلي إذا ضايق القضاء عن الحج الشرعى .
 - ١٢ — الرسالة البغدادية .
 - ١٣ — الرسالة فى صلات الفقهاء فى المناظرة .
 - ١٤ — الرسالة فى أخبار الصوفية .
 - ١٥ — الرسالة فى الحنين إلى الأوطان .
 - ١٦ — البصائر والدخائر .
 - ١٧ — المحاضرات والمناظرات . .
 - ١٨ — النسوادر .
 - ١٩ — الكلام فى الكلام .
 - ٢٠ — الهوامل والشوامل .
 - ٢١ — رسالة فى العلوم .
 - ٢٢ — رسالة الحياة .
 - ٢٣ — رسالة فى علم الكتابة .
 - ٢٤ — رسالة الإمامة (رواية السقيفة) .
 - ٢٥ — المناظرة (بين سعيد السيراني وابن يونس) .
- والمعروف أن التوحيدي غزير الإنتاج لم يقف تأليفه عند الفلسفة والأدب بل إمتد إلى علم الكلام والفقه والشريعة والتصوف والنحو واللغة .
- ويذكر معظم المستشرقين الذين حققوا كتبه أن أهم كتبه وهو (المقابسات) الذى حققه السندوبي عام ١٩٢٩ م وكان قد طبع قبل ذلك فى تحقيق عام ١٣٠٥ هـ ، ١٣٠٦ هـ بمدينة بومباى بالهند على يد ميرزا محمد شيرازى وتوجد نسخة خطية منه بجامعة ليدن بهولندا ، ويصف المستشرق (ماكس ماير هرف»

هذا الكتاب بقوله «أنه يحتوى على ١٠٦ مقابلة أو محاوراة بين العلماء ، تدور حول التعاريف الفلسفية والطبيعية والمنطق والالهيات وموضوعات أخرى» وهو بحق فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة .

المنهج الفلسفى :

لقد تتلمذ التوحيدى على يد سليمان السجستانى المنطقى الذى اشتهر بالجدل فأخذ التوحيدى عنه فكرة المحاوراة فى كتبه (الهوامل والامتناع والمقابسات) وكان منهجه نقدياً وتحليلياً ويذكر «لما كانت المذاهب نتائج الآراء، والآراء ثمرات العقول ، والعقول منات الله للعباد ، وهذه النتائج المختلفة وجب أنه يحرى الأمر فيها على مناهج الأديان فى اختلاف وافراض» .

ويأخذ بمنطق تكافؤ الأدلة بقوله «لأنى وجدت الأدلة متدافعة فى أنفسها ورأيت أصحابها يزخرفونها ويموهونها لتقبل منهم ، وكانوا كأصحاب الزيوف الذين يغشون النقد ليفق عندهم وتدور المخالطة بينهم» . وفى المقابسات يقول «المعرفة أخص بالمحسوبات والمعانى الجزئية والعلم أخص بالمعقولات والمعانى الكلية .. ولهذا يقال فى البارى بعلم ولا يقال يعرف أولاً يعرف» ونراه يحدد معانى الألفاظ ودلالاتها بقوله «كل مراد مختار وليس كل مختار مراد ..» .

نظرة تقييم :

على الرغم من تأثر التوحيدى بأساتذته كالسجستانى والجاحظ وغيرهم إلا أننا نقرر أنه كان أوسع وأعمق فكراً ، فهو مفكر وفق بين العلم والدين برابطة التصوف ويمكن أن نقول أنه ممثل لحركة التنوير فى الفكر الإسلامى فقد جمع فأوعى وقال فأجمع فى إطار مترابط وعنه يقول «ادمز» : (فى

كتابه الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجرى) : «لقد كان أبو حيان
فنانا غريبا بين أهل عصره وكان يعاني وحشة من يرتفع عن أهل زمانه ،
ويتقدم عليهم ... وهكذا عاش التوحيدى مغموراً قليلاً الذكر إلا أن جاءت
الأجيال اللاحقة فعرفت بقدره وأعترفت بأن له فضلاً ، فبعث حيا بعد ممات
وعاش رائداً للفكر والتصوف» .

الفرق الإسلامية

تمهيد

يتعين علينا قبل أن نتعرف على الفرق والطوائف الإسلامية التي نشأت في بيئة المسلمين نتيجة أسباب وعوامل داخلية مرجعها الخلاف حول الخلافة أو مرجعها الأخذ بمبدأ التأويل والتفسير أو مرجعها الأخذ بحقيقة الشريعة لا ظاهرها . أن نلقى بعض الضوء على تلك النزعات الطائفية الدخيلة أو الأجنبية التي امتزجت أحيانا بآراء الفرق والطوائف الإسلامية ، ومن أبرز هذه النزعات الغنوصية والمجوسية والزرادشتية والزرروانية والكيومرثية والمانيوية والمزدكية والاسماعيلية والنصيرية والبابية والبهائية والقاديانية وكلها نزعات خرجت عن جوهر الإسلام وشريعة القرآن ، وكانت تلك ظاهرة صاحبت نشأة الدعوة وتفش خطرها تارة تحت مصطلح (الشعوبية) ، وتارة تحت أسم (الفرقة الناجية) وأخذت على إمتداد عصور الدعوة والفكر الإسلامى تتلون وتظهر باسم (حركات إصلاحية) أو بأسم (جماعات إسلامية) والإسلام منها بسرىء ولعل أحدثها الرابطة الإسلامية بأمريكا على يد أهلها محمد .

وكلمة (غنوص) أصلها كلمة يونانية تعنى المعرفة أو الكشف واختلط معناها الاصطلاحي بالأسرار والسحر والطلاسمة نشأت أول ما نشأت على يد كلا من بازيليدس ، وفالنتينوس ، اللذين مزجا المذاهب اليونانية الوثنية بالنزعات الفارسية والسريانية والأفلاطونية والفيثاغورية والسروانية اليهودية والنصرانية والصائية خاصة في العصر الهليني المتأخر على يد القديسين (كليمانس و أريجين) ، وظهرت الغنوصية على شكل طوائف أو فرق باطنية تحت اسم الغلاة أو الماموية أو القرامطة أو الحشاشين أو البابية أو البهائية أو أخوان الصفا

بل أثرت بفكرتها الثنائية على بعض التصوفة الذين قالوا بنظرية (الإنسان الكامل) أو (الفعل الأول) أو (النفس) أو (الكلمة) .

ولكن كان المسلمون ملوكين لهذا التيار الدخيل فأطلقوا على النزعة (الغنوصية) أسم (المجوسية) صاحبة مبدأ الثنائية (النور والظلام) أو (يردان وأهرمان) وهما مبدأ صدور الموجودات حيث امتزج النور بالظلمة أو الشر بالخير ، ولقد تجلت هذه الفكرة عند «زداشت» الذي ولد في أذربيجان وكان له رأى فى الوجود والأخلاق وتحدث عن التكاليف بالنسبة للإنسان ، وأن قمة ما يسعى إليه الإنسان هو الوصول إلى (الترقانا) أو قمة الوجود العليا وجمع آراءه فى كتابه (الزاندافستا) وتلقت البابية الفكرة الرادشيه هذه ورأت أن الملك الأول أو البابا - كما أسماه زواشت - ماشرزيطا الأول وأن إليها شرزيطا الثانى وتنوعت وتعددت الآراء والنزعات الغنوصية كما هى عند الرومانية أو ذلك الكائن الأعظم - كما تدعى - الذى هو من نور روحانى أو ربانى وأن أهرمان خلق منه . أما الكيومرثية فنسبتها إلى أحد حكماء فارس (كيومرث الذى فسر الكون بالرجوع إلى يزدان أو النور وهو قديم أزلى ثم إهرمان أو الظلام وهو مخاوق يحدث للنور جنود نورانية تقمصت الأجساد لتحارب جنود الظلام ثم تعود بجنود النور إلى عالم النور .

أما المانوية فترجع إلى «ماني بن فالك» الذى مرج بين المجوسية والنصرانية والوجود فى رأيه مصنوع من النور والظلام وهما قديمان أزليان وأبديان وهما متضادان ولكنهما موجودان متساويان ويعاون ملك النور الشمس والقمر والكواكب .

أما المزدكية فترجع نسبتها إلى «مزدك» الذي عاش في عهد «قبادز أبور أنوشروان». ويرى أن النور حساس مرید مختار وعلى العكس من ذلك الظلام كما أحل مشاعية النساء الأموال لأنها سبب النزاع .

وتقرب كل من (البابية) عند (الشيرازي) وأيضاً (البهائية) من تصورات المذاهب والنزعات السابقة وتتجاوز في دعواها الباطلة «الحلولية» و «الالوهية» التي تجسمت في «البهاء» . كما نجد أن «القادريانية» التي تنسب إلى (ميرزا غلام أحمد) المولود عام ١٨٣٩ م (١٢٥٢ هـ) بإيران مثل هذه الأباطيل التي تجعل من (الأحمد) في مرتبة (النبوة) و (الالوهية) — تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً — وجعل مقبرته كعبة لاتباعه وأباح المحظورات ورفع التكاليف الشرعية .

ومثل تلك النزعات الباطلة رد عليها علماء الكلام والأصول . فنجد رد الحياط والجاحظ وعبد الجبار والباقلاني والغزالي ومحمد بن مالك وابن الجوزي وتقي الدين بن تيمية وابن قيم الجوزية على حد ذكر ابن النديم والشهرستاني ، وفيما يلي نستعرض الفرق الإسلامية الأساسية وبعض فروعها كالحوارج ، والشيعة والصوفية والسلفية والمشيبة .

وقد انتشرت هذه الفرق الأصلية والفرعية في بلدان العالم الإسلامي امتداداً من الهند وباكستان وإيران وأفغانستان واليابان وتركيا والعراق وسوريا ولبنان ومصر وشبه الجزيرة العربية والسودان والصومال وغرب إفريقيا . خاصة في نيجيريا وليبيا وشمال غرب إفريقيا وبعض البلدان الأوروبية والأمريكية ، وكانت هذه الفرق دويلات أو إمارات أو سلطات تولت مقاليد الحكم في هذه البلدان أو على صورة مستمرة في بعضها وذاعت الفرق

الصوفية كالسنوسية والمهدية والميرغنية والتيجانية والبرهمية والشاذلية ،
والنقشبندية، والرفاعية والأحمدية والعباسية والتفازانية وغيرها . إلا أن معظمها
تسلك مسلك أهل السنة والتقريب بين الحقيقة والشرعة . وتتناول بالتفصيل
بعض الفرق الإسلامية التي اختلطت بها بعض النزعات الشيعية أو المتطرفة
التي قد تباعد بينها وبين جادة العقيدة الإسلامية لتبين حقائق الإسلام وأباطيل
خصومه ، فنخص بالحديث فرق الشيعة وفرق المشبهة وفرق الخوارج .

الشيعة :

يحسن بنا أن نقسم الشيعة إلى أقسام رئيسية ثلاثة ، أولها الغلاة وثانيها
الرافضة وثالثها الزيدية . وعلى اختلافهم فهم سموها بالشيعة لأنهم تشيعوا لعلي
ابن أبي طالب في الخلافة بل وقدموه على سائر أصحاب رسول الله (صلى الله
عليه وسلم) واختلفت الفرق الشيعية فيما بينها ، ويمكن نمذجها فيما يلي :

أولا : فرق غلاة الشيعة :

وهم ممن غالوا في «علي» وقالوا فيه قولا عظيماً وتجاوزوا أمور العقيدة
وتصوراتها ويتقسمون إلى فرق فرعية هي :

١ — البيانية : ونسبتها إلى «بيان بن سمعان التيمي» وكان يقول بأن الله
سبحانه على صورة الإنسان وأنه يهلك كله إلا وجهه .

٢ — الجناحية : ونسبتها إلى «عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر
ذو الجناحين» ، ويقول تتباسخ الأرواح وأن روح الله كانت في آدم ثم
تناسخت إلى أن صارت فيه هو .

٣ — الهاشمية : ونسبتها إلى «هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية» و «عبد
الله بن عمرو بن قرب» وقالت بالتناسخ .

٤ — المغيرية : ونسبتها إلى «المغيرة بن سعد» ويزعم أنه نبي يعلم اسم الله الأكبر . ويعبدون رجلا من نور على رأسه تاج وله من الأعضاء والخلفة مثلما للرجال وله جوف وقلب تنبع منه الحكمة وكان يقول القرآن .

٥ — المنصورية : ونسبتها إلى «أبي منصور» الذي تولى الإمامة بعد «أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن علي» . وقالوا بأن آل محمد هم السماء والشيعه هي الأرض وأن «أبو منصور» هو الكسف الساقط من بني هاشم وأن أول خلق الله هو عيسى ثم علي وأن رسل الله لا تنقطع وأن الجنة والنار رجلان .

٦ — الخطابية : ونسبتها إلى (أبي الخطاب بن أبي زينب) ويقولون أن الأئمة أنبياء وأن محمد (صلعم) رسول ناطق وأن عليا رسول صامت .

٧ — المعمرية : ونسبتها إلى «معمر» . ويقولون بعدم فناء الدنيا وأن الجنة هي مما تصيب الناس من خيرات وأن النار ما تصيبهم من نقمة ويقولون أيضا بتناسخ الأرواح .

٨ — البريغية : ونسبتها إلى «بريغ بن موسى» وتقول بأن جعفر بن محمد هو الله وأنه تشبه للناس بصورته الآدمية وأنهم لا يموتون وإنما يرفعون إلى الملكوت ويؤلون آيات القرآن ..

٩ — العميرية : ونسبتها إلى «عمير بن بيان العجلي» ويعبدون جعفر لقولهم بربوبيته .

١٠ — المفضلية : ونسبتها إلى «المفضل» وقالوا أيضا بربوبية «جعفر» .

وادعوا النبوة لأنفسهم .

١١ — العلوية : ونسبتها إلى «محمد بن الحسن بن علي بن محمد بن علي» وتزعم أن روح القدس كانت في الرسول النبي محمد (صلعم) ثم في علي ثم

في الحسن ثم في الحسين ثم في الخلفاء من الأئمة : يقولون بالتناسخ وانتقال الأرواح .

١٢ — الحلولية : ويزعمون أن الله حل في النبي وفي علي وفي الحسن وفي الحسين وفي فاطمة ويؤطهونهم واضدادهم من البشر أبو بكر وعمر وعثمان ومعاوية وعمر بن العاص .

١٣ — السبئية : ونسبتها إلى «عبد الله بن سبأ» ويؤطهون علي ويقولون بأنه لم يمت ولم يقتل ، ويرجع إلى الدنيا قبل القيامة فيملأ الأرض عدلا بعد جور .

١٤ — المؤلهة : ويزعمون أن عليا هو الله ويكذبون النبي وأنه إدعى الرسالة لنفسه .

١٥ — التفويضية : ويزعمون أن الله فوض الأمور كلها إلى النبي محمد فخلق الدنيا ودبرها وأن عليا روح الله أو آية الله أو ظله .

١٦ — العليانية : ونسبتهم إلى «ابن ذراع اللوسى» ويزعمون بالوهمية على ومحمد (صلعم) ويقدمون عليا في أحكام الألوهية لأن محمدا هو رسول علي .

١٧ — الشرقية : وقالت بالوهمية على ومحمد .

١٨ — النصيرية : ويزعمون أنهم يقدسون ثلوثا مكونا من علي ومحمد سلمان الفارسي .

١٩ — الحاكمية أو الدرروز : ونسبتهم إلى الحاكم بأمر الله الذي زعمت بحلول الإله من علي إلى الحاكم بأمر الله القاصي والذي اختفى في جبل الدرروز وينتظرون ظهور الإله في أى وقت .

٢٠ — الحزمدينية أو الأبامسلمية أو الرزامية : وتزعم الألوهية «لأبي هاشم بن محمد الحنيفة» ثم تنقلها إلى «محمد بن علي بن العباس» ثم إلى أخيه

«السفاح» ثم نهائيا إلى «أبي مسلم» الذي حل فيه روح الله وهو خير الملائكة ويدعون أنه لم يقتل وإنما قتل شيطان في صورته .

٢١ — الحارثية : : ونسبتهم إلى «عبد الله بن الحارث» وتابعوا «عبد الله ابن معاوية بن عبد الله بن جوز بن أبي طالب» وغالوا في التناسخ والقول بالدور
٢٢ — السمنية : ونسبتهم إلى مدينة سومنات الهندية وقالوا بقدوم العمام وانكروا التعب وقالوا بتناسخ الأرواح .

٢٣ — المقنعية : ويزعمون أن الألوهية انتهت بالأمام «أبي مسلم الخراساني» ويدعون إلى المحرمات وإسقاط التكاليف عنهم وأنه بدى في صورة آدم وسائر الأنبياء حتى فصل إلى «هشام بن الحكم» أي المقنع وكان يظهر لأتباعه من وراء حجاب ويذكر قوله : «إنما انتقل في الصور لأن عبادي لا يطيقون رؤيتي في صورتي التي أنا عليها . ومن رآني أحترق بنوري .

٢٤ — السبعية : ويزعمون أن الأمامة يتناقلها آل البيت حتى الأمام السابع أو المهدي المنتظر .

٢٥ — الجعفرية : ونسبتهم إلى «جعفر الصادق» الذي تؤل إليه الأمامة .
٢٦ — الاثني عشرية : : ويزعمون أن الأمامة تتلرج إلى الأمام الثاني عشر الذي سيظهر في آخر الزمان .

٢٧ — الاسماعيلية : ونسبتهم إلى «اسماعيل بن جعفر الصادق» ويزعمون خلافته لعلمه على الأرض وأنه معصوم من الخطأ كالقرآن ويؤمنون بفكرة الفيض وتجلى العقل وترى أن الأمام مستر .

٢٨ — الباطنية : ونسبتهم إلى «عبد الله بن المأمون» ويقولون بالأمام الخفي وبالتقمص والتناسخ . ويذكر التاريخ واقعة لهم حين دخلوا الكعبة

وقاتلوا الحجاج وحملوا الحجر الأسود وذهبوا به إلى الأحساء في شمال شرق شبه الجزيرة العربية ولنشدوا شعرا قولهم :

ولو كان هذا البيت لله ربنا لصب علينا النار من فوقنا صبا
لأننا حججنا حجة جاهلية لم نبق شرقاً ولا غرباً
وأيا تركنا بين زمزم والصفاء جنائز لا تبغى سوى ربها ربا
ثم أعيد الحجر الأسود (المقدس) إلى موضعه على يد الجند المصرية الذين أرسلهم الوالي العثماني لتأديب الشيعة .

٢٩ - القرامطة أو الحشاشين : ونسبتهم إلى «حمدان القرمطي» و«حسن الصباح» وتعتقد بأن الأنبياء سبعة فقط وتزعم بأن الله أوجد العقل والعقل أوجد النفس ثم الكواكب وتفسر الآيات تفسيراً باطنياً وتنقط بعد التكاليف الشرعية وتبيح عدم الأغتسال بعد الجماع وتذهب إلى القول بأنه من لا امام له فلا دين له ، ووجب على التابع الطاعة للامام الذي قد يستتر - تقيه - فيقوم الداعي بدعوته يتلقى منه الأحكام ، واستمرت الأمامة عند علي محمد أغاخان رئيس طائفة الاسماعيلية بالهند وتنتشر دعوتهم في لبنان وشرق افريقيا
٣٠ - الملجمية : ونسبتهم إلى «عبد الرحمن بن ملجم» الذي مثل على ولكنه لم يقتله في زعمهم إذ تمثل شيطان في صورة علي ، وإنما على صعد إلى السماء كما صعد عيسى بن مريم فعلى في مرتبة النبوة .

وهناك أيضا من الفرق المغالية من الشيعة اليونسية والغرابية والمغيرية ، والعلانية والقاديانية أو الأحمدية نسبة إلى أحمد بن قاديا ويبرز أعلام أحمد . وكذا البابية والبهائية نسبة إلى الشيرازي ، وهي فرق خرجت عن الدعوة والشرع باتفاق علماء الدين وبعضها يعمل في الظاهر أو الخفاء في بلدان آسيا وأفريقيا وأوروبا وأمريكا .

ثانيا : فرق الشيعة الرافضة :

وهم سموا بالرافضة لرفضهم خلافة أبي بكر وعمر بن الخطاب . ويجمعون على أن النبي (صلعم) قد استخلف عليا بأسمه . ذلك لأن الأمامة لا تكون إلا بنص وتوقيف وأنها قرابة ويجوز للأمام — في حالة التقية — أن يقول إنه ليس بأمام . كما أبطلوا الاجتهاد في الأحكام ويقولون بأن علي لم يخطر . وكان علي حق ويبلغون في فرقهم الفرعية خمس وعشرون فرقة نذكر أهمها :

١ — الكاملية : ونسبتهم إلى «أبي كامل» ويزعمون أن الخلفاء أنبياء . وأن الناس كفروا بترك الاقتداء بعلي وأن «علي» قد كفر بترك مطالبته بالخلافة
٢ — القطعية : ونسبتهم إلى أنهم قطعوا على موت «موسى بن محمد بن علي» ويقولون النص على امامة علي وأبنيه الحسن ثم الحسين ثم أبناء الحسين إلى محمد بن الحسن بن علي وهو الأمام الغائب أو المنتظر وأنه المهدي الذي سيظهر فيملا الأرض عدلا .

٣ — الكيسانية : ونسبتهم إلى «كيسان» الذي كان مولى لعلي بن أبي طالب وطلب بدم الحسين ودعا الإمامة إلى «محمد بن الحنفية» وسمى «كيسان» بالختار وأدعى نزول الوحي عليه . وتتجاوز الفرق الفرعية الكثير والكثير ومعظمها يعمل في الخفاء .

ثالثا : فرق الشيعة الزيدية :

وسموا بالزيدية لتمسكهم بقول «زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب» وكان قد بويع له بالكوفة أيام عهد «هشام بن عبد الملك» — ريفضل علياً على أصحاب الرسول ويتولى أبا بكر وعمر ويرى الخروج على الأئمة الجائرين ، ثم خرج أبوه يحيى بن زيد — أيام الوليد بن يزيد بن عبد الملك . ثم

انقسمت الزيدية إلى ست فرق لأختلافهم في أمر الإمامة وهل هي بالنص أو بغيره ومن هو أولى بها من نسل علي .

ومن أصحاب الفرق الزيدية «جرير بن زيد» و «سليمان بن جرير» ،
ويقترّبون في آرائهم الكلامية من المعتزلة تارة والأشاعرة وأهل السنة تارة
أخرى وبجملتهم فهم معتدلون في رأيهم حول الإمامة وهم أسبق وجوداً تاريخياً
من الأشاعرة وتفقهوا في العلوم الشرعية والدينية وابتعدوا عن التطرف ،
واستقرت أفكارهم في اليمن على وجه الخصوص .

فرق المشبهة أو المحسنة

يرجع أصل المشبهة إلى طائفتين ؛ طائفة الرافضة من الشيعة — وسبق الإشارة إليها ، وطائفة الحشونية من أهل الحديث الذين تمسكوا بظواهر الأحاديث التي تشعر بالتشبيه ، ويمثل الطائفة الأولى «هشام بن الحكم» ويمثل الطائفة الثانية «عبد الله بن محمد بن كلاب القطان» وتمسك هؤلاء بأحاديث وضعها بعض الدخلاء على الدين الاسلامي وأخذها هؤلاء بقصد حسن ، وإنما تمسكوا بظواهر بعض الآيات وبعض الأحاديث وبالغوا في التمسك بهذا للدرجة الخروج عن الدين الاسلامي ، فقد تطرف هؤلاء في التجسيم بوصفهم الله سبحانه بأوصاف بشرية لا يليق بصمديته وبوحدانيته وتفرده . فعلى سبيل المثال حديث (خلق الله تبارك وتعالى الملائكة من شعر ذراعيه وصلبره أو من نورهما) (وحديث) إن الله تعالى لما أراد أن يخلق نفسه خلق الخيل فأجراها حتى عرقت ، ثم خلق نفسه من ذلك العرق . ومن الأحاديث التي ظاهرها لا يليق بالله سبحانه حديث (إن الله خلق آدم على صورته) ، ومن الآيات القرآنية التي لا يليق ظاهرها بالله سبحانه قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) وقوله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) .

ولقد تمسك المشبهة بهذه الأحاديث وبظواهر بعض الآيات فوقعوا في التشبيه — وأكاد أجزم بأن أصل فكرة التشبيه فكرة اسرائيلية بدت مع عبد الله ابن سباء الذي زعم بالوهمية على بن أبي طالب وتقبلت فكره طوائف و فرق الشيعة لتأكيد فكرة الامامة* ١ .

ولقد وقف علماء الكلام من المعتزلة والأشاعرة وأهل السنة موقف
الماض للمشبهة ولم يقفوا لقفل باب الاجتهاد ولكن لتطرفهم في تأويل
الآيات والأحاديث ، فالاجتهاد أمر يقتضيه الشرع للمخطيء أجر ولمن يصيب
فله أجران .

وفيما يلي أهم فرق المشبهة :

١ — السبائية : ونسبتهم إلى «عبد الله بن سبأ» صاحب الفتنة الكبرى في
تأليه على .

٢ — البيانية : ونسبتهم إلى «بيان بن سميان» وتزعم أن الله على صورة
إنسان له أعضاء كالإنسان .

٣ — المغيرية : ونسبتهم إلى «المغيرة بن سعيد العجلي» ويرعمون إن الله
ذو أعضاء على صور حروف الهجاء .

٤ — المنصورية : ونسبتهم إلى «منصور العجلي» ويرعمون بصعود
منصور إلى السماء .

٥ — الخطائية : ونسبتهم إلى «أبي الخطاب الأسدي» من أصحاب أبي
جعفر الصادق وقال ينال به ..

٦ — الجناحية : وهم من أتباع «عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر
وزعموا بأن الأئمة آلهة .

٧ — الحلولية : وهم من أتباع «أبي حليمان الدمشقي» ويرعمون بأن الإله
يحل في كل صورة حسنة .

٨ — المقنعية أو المبيضية : ونسبتهم إلى «المقنع» الذي زعم إحياء الموتى
وعلم الغيب . وكانوا يرتدون الثياب البيض على عكس أصحاب السواد من
العباسيين . وزعموا أن رئيسهم إلهاً .

٩ — العراقية : ونسبتهم إلى «ابن أبي العراق محمد بن علي الشلمغاني»
وتؤله رئيسها .

١٠ — الهشامية الحكيمة : ونسبتهم إلى «أبي محمد هشام بن الحكم» من
أصحاب «أبي عبد الله جعفر بن محمد» ، وكان من أصحاب البرامكة كذلك
ويرعم أن الله جسمه له نهاية واحد ، طويل عريض عميق ، طوله مثل عرضه
وعرضه مثل عمقه وأنه نور ساطع وأن الله سبعة أشبار ... الخ .

١١ — الهشامية الجواليقية : ونسبتهم إلى «أبي ملك هشام الجواليقي الحضرمي
ابن ملك الأصفهاني» معاصراً للجباق ويرعم أن الله على صورة الأنان ولكنه
ليس لحماً ولا دماً ، وإنما هو نور ساطع ، أنه ذو حواس خمس كحواس
الإنسان له وفرة سوداء .

١٢ — اليونسية : ونسبتهم إلى «يونس بن عبد الرحمن القمي» وترعم
بأن حملة العرش يحملون الله .

١٣ — الخوارية : ونسبتهم إلى «داود الخواري» وترعم أن الله جسم
ولحم ودم ، وله جوارح وأعضاء كالإنسان وهو أيضا ليس جسماً كالأجسام
وأنه أجوف من أعلاه إلى صدره ، ومضمت من صدره إلى أسفله وأن له
وفرة سوداء وشعر قطط .

وكما عرفنا من قبل أن علماء الكلام من المعتزلة كانوا يعتمدون على
العقل مما أداهم إلى تأويل خواطر النصوص التي تشعر بالتشبيه وحملها على
غيرها ليتنافى مع كمال الله ووحدانيته . ولكن بعض السلف وأصحاب الحديث
وقفوا من رأى المعتزلة موقفاً معارضاً من المتشابه في القرآن والأحاديث وقالوا
بالتسليم وعدم التأويل وآثروا قول الحق تعالى (والراسخون في العلم يقولون

آمنّا به كل من عند ربنا) وابتعدوا عن الوصف في قوله تعالى (فأما الذين في
قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه إيتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) لأن التأويل — في
رأيهم — ظن ولا يصح الظن في الله أو صفاته ، وطائفة من هؤلاء أصحاب
التسليم تنسب إلى الإمام أحمد بن حنبل (من ١٦٤ هـ / إلى ٢٤١ هـ) و«داود بن
علي» ، وواصل هذا المذهب محمد بن عبد الوهاب صاحب الدعوة الوهابية
السلفية ومن قبله ابن تيمية .

فرق الخوارج

يذكر الشهرستاني صاحب الممل والنحل * ١ أن كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى (خارجيا) بينما يقول الأشعري * ٢ أنهم سموا خوارج لخروجهم على علي بن أبي طالب . وقد يذهب البعض إلى أن تسميتهم مستقاة من قول الحق تعالى (ومن يخرج من بيته مهاجرا إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله) واتسمت حياتهم بالقتال ، وعرفوا بأسم (الحرورية) و(الشراه) و(المارقة) و(المحكمة) . ذلك أنهم بعد أن رجع علي بن أبي طالب من صفين إلى الكوفة إنحازوا إلى حروراء وأنهم يضعون أنفسهم تقول «شرينا أنفسنا في طاعة الله أي بعناها بالجنة» مصداقا لقوله تعالى (ومن الناس من يشرى نفسه إبتغاء مرضاة الله) ويصفون أنفسهم بالمؤمنين ومخالفوهم الكافرون .

ولأنهم قالوا (لا حكم إلا الله) ولم تشهد أية طائفة من الطوائف من اختلاف وإنقسام مثلما شهدته الخوارج . فكل رئيس فرقة يكفر غيره وكل إمام يكفر الآخر وحسبما يقسمهم الأشعري * ٣ إلى سبعة فرق رئيسية ثم تنقسم الفرق الرئيسية إلى فرق فرعية ، وهذه الفرق هي :

الأزارقة والأباضية والنجدية والصفيرية بينما يقسمهم الشهرستاني إلى : المحكمة الأولى الأزارقة ، والنجدات والبسية والعجاردة والثعالبة والإباضية والصفيرية ، وأنقسمت العجاردة إلى اثنتي عشرة فرقة ، وأنقسمت الإباضية إلى أربع فرق ، فظهرت الميمونية أصحاب «ميمون بن عمران» والخلفية والحمزية نسبة إلى «حمزة بن ادرك» والشعيبية نسبة إلى «شعيب بن محمد» والحازمية والمجهولية والصلبية نسبة إلى «عثمان بن أبي الصليب» والثعالبة نسبة إلى «ثعلب

★ ١ الممل والنحل ج ١ ص ٨٤

★ ، قالات الإسلاميين ج ١ ص ١٢٧

★ المصدر السابق ص ١٠١

ابن عامر» والأخنسية نسبة إلى «أخنس بن منس» والشيبانية نسبة إلى «شيبان بن سلمة» والمكرمية نسبة إلى «أبو مكرم» والرشيديّة نسبة إلى «رشيد» والعطوية نسبة إلى «عطية بن الأسود» والإباضية نسبة إلى «عبد الله بن إياض» ، ومنهم الحفصية نسبة إلى «حفص بن المقدم» واليزيدية نسبة إلى «يزيد بن أنيسة» ، والواقعية نسبة إلى وقوفهم بين فريقين إختلفا دون أن ينحازوا لأحدهما .
والهيسية نسبة إلى «شبيب البخراني» والشيبية نسبة إلى «شبيب» ومنهم أصحاب التفسير نسبة إلى «الحكم بن مروان» وأصحاب السؤال نسبة إلى «شبيب البخراني» ومنهم الحارضية والمعلومية ، وغيرها .

ومجمل رأى فرق الخوارج خاصة في فرقة المحكمة الأولى أنهم خطأوا على لقبوله التحكيم بل كفروا على ومعاوية كما جوزوا أن يكون الخليفة من غير قريش .

ولعل نشأة آراء المعتزلة الكلامية بدأت بمسألة مرتكب الكبيرة هل هو كافر أو مؤنس . كما نجد أن فرقة الأزارقة تقرر بأن على كافر وأن «عبد الله ابن ملحم» قاتله كان على حق وكفروا الصحابة وطلحة والزبير وعائشة ومن خالفهم من المسلمين فهم مغللون في النار وقد تفروا من لم يهاجر إليهم أى أنهم قالوا بالتكفير والهجرة . ومن آرائهم قتل أطفال المخالفين ونسائهم . كما زعموا بإسقاط الرجم عن الزانى المحصن حيث إن حده لم يذكر في القرآن واستحللهم أمانة مخالفهم لأنهم كافرون وتطرفوا في تمسكهم بالنصوص القرآنية ولا يعرفون الأمر الوسط . فلما مؤمن ولما كافر وهم يؤمنون وغيرهم كافرون : ونجد فرقة النجدات على عكس الأزارقة تقيّد الأجهاد أصلا في الأحكام ونجد فرقة العجاردة تتفق مع النجدات إلا أنها تستوجب دعوة الطفل إلى الإسلام ويأخذون بالهجرة كفضيلة وليست فرضا كالأزارقة .

بينما نجد الإباضية أن مخالفهم كفار غير مشركين وأن دارهم دار توحيد لا دار كفر .

ومن استعراضنا لفرق الخوارج يتبين تعصبهم أو تطرفهم أو ميلهم إلى الحدة — اعتقاداً منهم بل أخذ صهم للعقيدة الدينية — مما أداهم إلى أنصار بسل وتكفير مخالفهم ولهم نتاج ومؤلفات فقهية وكلامية ولغوية وأدبية ويستقرون في جبال مقدسة بشمال غرب افريقيا الشرقية بجزر زنبار .

تم بحمد الله

الوحدة الأولى

مقدمة : تمهيد ومدخل في الفكر الفلسفي في الاسلام .

أولا : المصادر والمراجع .

ثانيا : أنماط الفكر الفلسفي وموضوعاته :

- ١ — جامعة الدول العربية د. بطرس غالى .
- ٢ — شخصية مصر بجمال حمدان .
- ٣ — مبادئ الأمم المتحدة حسن الحلبي .
- ٤ — العمل العربى المشترك سيد نوفل .
- ٥ — الثقافة والشخصية المصرية عاطف مصطفى .
- ٦ — جامعة الدول العربية د. أحمد طلعت انغيسى .
- ٧ — مركز الدراسات الأهرام عروبة مصر .
- ٨ — مركز الدراسات بالأهرام مبادوة السلام .
- ٩ — بين الدين والعلم عبد الرازق نوفل .
- ١٠ — الاسلام رسالة الاصلاح والحرية د. محمد عبد المنعم خفاجى .
- ١١ — حضارة الإنسان رينيه ماهو ترجمة محمود صالح الفلكى .
- ١٢ — الطريق إلى الديمقراطية د. جمال العطينى .
- ١٣ — معنى الديمقراطية صول بادوتر ترجمة جورج عزيز .
- ١٤ — النظريات والنظم السياسية د. عبد الحميد متولى .
- ١٥ — التنمية الاقتصادية والاجتماعية د. محمد صبحى عبد الحكيم ،
وآخرين .
- ١٦ — التنمية الاجتماعية د. عبد الباسط أحمد .
- ١٧ — النظرة العلمية برتراند راسل ترجمة عثمان نوية .
- ١٨ — العلم والحضارة د. عبد العظيم أنيس .
- ١٩ — آفاق العلم ليون بول ترجمة سيد رمضان .
- ٢٠ — تحديث العقل العربى حسن صعب .

- ٢١ — الدول النامية ومشكلاتها تأليف محمد مصطفى ونجيب برسوم .
- ٢٢ — ينبوع الفكر الاسلامي د. محمد غلاب .
- ٢٣ — المذهبية الاسلامية والتغير الحضاري د. محسن عبد الحميد .
- ٢٤ — ملف وثائق وأوراق القضية الفلسطينية ج ٢ موسوعة القضية الفلسطينية .
- ٢٥ — حوار مع برتراند راسل وسأترتر ترجمة لطفي الخولي .
- ٢٦ — السياسة أرسطوطاليس ترجمة للفرنسية سانتيلير وتعريب أحمد لطفي السيد .
- ٢٧ — دراسات في النظم والمذاهب د. لويس عوض .
- ٢٨ — الاجتماع ودراسة المجتمع د. كمال دسوقي .
- ٢٩ — الثقافة العربية عباس العقاد .
- ٣٠ — اليهود في الكتب المقدسة محمود محمد عمارة .
- ٣١ — عقائد بني إسرائيل على الخطيب .
- ٣٢ — من التلمود المجلس الأعلى للشئون الاسلامية .
- ٣٣ — أصل الإنسان د. محمد غلاب .
- ٣٤ — الدليل العصري للمتحف المصري جورج دايس ترجمة انطون زكري .
- ٣٥ — ضحى الاسلام ج ٢ أحمد أمين .
- ٣٦ — الدولة الاسلامية د. عبد الحميد العبادي وآخرين .
- ٣٧ — العالم العربي الحديث د. جلال يحيى .
- ٣٨ — الشورى دستور الحكم الاسلامي د. جمال الدين الرمادي .
- ٣٩ — حقائق الاسلام وأباطيل خصومه عباس العقاد .

٤٠ — الذكرى المئوية التاسعة للغزالي — المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم .

٤١ — تمهيد لتاريخ التربية الإسلامية د. سعيد اسماعيل .

٤٢ — الفكر النقدي في الإسلام د. محمد عزيز نظمي سالم .

٤٣ — تاريخ المنطق عند العرب د. محمد عزيز نظمي سالم .

٤٤ — نظرية الأدب — أوستن وارن وربيه وبالك ترجمة محي الدين صبحي .

٤٥ — النقد الأدبي ومدارسه ستانلي هايمن ترجمة د. احسان عباس ود. محمد يوسف نجم .

٤٦ — العلم والشعر أ. تشارلز ترجمة د. محمد مصطفى بلوى .

٤٧ — قضايا الشعر المعاصر نازك الملائكة .

٤٨ — الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر د. محمد محمد حسين .

٤٩ — ثورة الأدب د. محمد حسين هيكل .

٥٠ — دراسات في الواقعية جورج لوكاتش ترجمة د. أمير اسكندر .

٥١ — الأدب وقيم الحياة المعاصرة د. محمد زكي العشماوي .

٥٢ — البطل في الأدب والأساطير د. محمد شكري عياد .

٥٣ — الأدب وفنونه د. محمد منلور .

٥٤ — النقد الأدبي الحديث د. محمد غنيمي هلال .

٥٥ — مذاهب النقد د. شوقي ضيف .

٥٦ — جبروت العقل جلبرت هايت ترجمة فؤاد صروف .

- ٥٣ — الفكر الأدبي المعاصر جورج واطسن ترجمة د. محمد مصطفى
بسلوى .
- ٥٤ — في مواجهة الغزو الثقافي أنور الحندى .
- ٥٥ — تطور الفكر السياسى د. أبو اليزيد المتيت .
- ٥٦ — فى اللغة والأدب د. إبراهيم بيومى مدكور .
- ٥٧ — القومية العربية والاستعمار د. عبد القادر حاتم وآخرين .
- ٥٨ — اللا شرعية فى الكيان الإسرائيلى محى الدين على عشاوى .
- ٥٩ — الفلسفة الاسلامية دى بور — ترجمة د. محمد عبد الهادى أبوريده
- ٦٠ — الجانب الالهى فى التفكير الاسلامى د. محمد البهى .
- ٦١ — فلسفة ابن سينا — جواشون — ترجمة لاوند .
- ٦٢ — المدخل للدراسة الفلسفة الاسلامية — جوتيه — ترجمة د. محمد

يوسف موسى .

Mohammedanism, GI bb . (London)

- ٦٣ — شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار المعتزلى .
- ٦٤ — الانتصار — للخياط المعتزلى .
- ٦٥ — أصول الدين — للبغدادى .
- ٦٦ — المواقف فى علم الكلام .
- ٦٧ — حقائق الاسلام وأباطيل خصومه تأليف عباس محمود العقاد .
- Kathlesm freeman, Companion to Pre. Socratic Philosophers.
- Margolith, Relations between Arabs and Israelites.
- Oskar Seyffert, Dictionary of classical Antiquities
- ٦٨ — طبقات الأمم لآبى القاسم صاعد الاندلسى طبع بيروت سنة ١٩١٢
- ٦٩ — المسلسل والنحل للشهرستانى — طبعة لندن وليبزج والقاهرة ١٩٢٣

- ٧٠ — نصوص بن سبعين — تحقيق ماسنيون طبعة باريس ١٩٢٩ .
٧١ — مقدمة عبد الرحمن بن خلدون طبعة القاهرة وباريس ١٨٥٨ .
٧٢ — تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية لمصطفى عبد الرازق — طبعة القاهرة ١٩٤٤ .

Jones, The History of Philosophy in Islamics de Bore, croschichte
der philosophie in Islm, Cauthier, laphilasphie musulmane 1900.

- ٧٣ — البير نادر — فلسفة المعتزلة — بيروت ١٩٥١ .
٧٤ — (الأشعري) حموي غرابة — القاهرة ١٩٥٣ .
٧٥ — عبد الرحمن بدوي — مذاهب اسلامية — بيروت ١٩٧١ .
٧٦ — زهدى جبار الله — المعتزلة — بيروت ١٩٤٧ .
٧٧ — ابراهيم بن سيار النظام وآراءه الفكرية والفلسفية — القاهرة ١٩٤٦
يسرى غرابة .

- ٧٨ — الانتصار للخياط المعتزلى — تحقيق نيجرج — القاهرة ١٩٢٥ .
٧٩ — أبو الحسن الأشعري مقالات اسلامية ، تحقيق ريتز طبعة استنابول
١١٢٩ ونشره محمد محي الدين — القاهرة ١٩٥٤ .
٨٠ — نهاية الاقدام فى علم الكلام للشهرستانى نشره جيسوم أكسفورد
١٩٣٤ .

- ٨١ — التمهيد للباقلانى — تحقيق محمود الخضيرى وعبد الهادى أبو ريده
القاهرة ١٩٤٧ .

- ٨٢ — الشامل لامام الحرمين — تحقيق على النشار القاهرة ١٩٦٩ .
٨٣ — التوحيد — للماتريدى — تحقيق فتح الله خليف — بيروت ١٩٧٠
Anamati, Introduction à la théologie musulman Paris 1948.

- ٨٤ — ترجمة (صبحى صالح) وفريد جبر في ٣ أجزاء (فلسفة الفكر
الدينى فى الاسلام والمسيحية) بيروت ١٩٦٥ / ١٩٦٩ .
- ٨٥ — الفرق بين الفرق للبغدادى تحقيق د. على النشار — طبعة القاهرة .
Nicholson, studies in islamic mysticism cambridge 1921.
- ٨٦ — ترجمة «أبو العلا عفيفى» (دراسات فى التصوف الاسلامى) القاهرة
١٩٤٧ .
- ٨٧ — رسالة التوحيد — لمحمد عبده طبعة القاهرة .
- ٨٨ — فى الفلسفة الاسلامية — ابراهيم مذكور — القاهرة ١٩٤٧ . ج ١ .
ج ٢ .
- ٨٩ — التراث اليونانى ترجمة د. عبد الرحمن بدوى طبعة القاهرة .
Nallino Eole nomedi mu'tazilitti in Rivisa orientall, Roma.
- ٩٠ — نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام د. محمد على أبو زيان .
- ٩١ — نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام د. على سامى النشار .
- ٩٢ — تحقيق بن رشد (فصل المقال فيما بين الشريعة والحقيقة من اتصال)
د. عاطف العراقى .
- ٩٣ — الثورة الروحية فى الاسلام د. أبو العلا عفيفى القاهرة ١٩٦٣ .
- ٩٤ — الفتوحات المكية لابن عربى طبعة القاهرة ١٨٧٦ .
- ٩٥ — نصوص الحكم لابن عربى طبعة القاهرة ١٩٤٦ .
- ٩٦ — الكنز فى اللغة العبرية د. محمد بلر .
- ٩٧ — ابن النديم (الفهرست) .
- ٩٨ — القفطى (أخبار الحكماء) .
- ٩٩ — ابن نباتة المصرى (شرح العيون فى شرح رسالة بن زيدون) .

- ١٠٠ — مصطفى عبد الرازق (فيلسوف العرب والمعلم الثاني) طبعة القاهرة ١٩٤٥ .
- ١٠١ — الشهرزورى (مخطوط نزهة الأرواح) .
- ١٠٢ — أبو الفرج الأصفهاني (الأغاني) .
- ١٠٣ — د. أحمد فؤاد الأهواني (فيلسوف العرب) طبعة القاهرة .
- ١٠٤ — الجاحظ (الحيوان) .
- ١٠٥ — المسعودي (مروج الذهب) .
- ١٠٦ — ابن جليل (طبقات الأطباء) .
- ١٠٧ — ابن خلكان (وفيات الأعيان) .
- ١٠٨ — ابن صاعد (طبقات الأمم) .
- ١٠٩ — ماكس مايرهوف ترجمة د. عبد الرحمن بدوى (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) .
- ١١٠ — د. عبد الرحمن بدوى (أفلوطين عند العرب) .
- ١١١ — الكندي (رسالة في الفلسفة الأولى) طبعة القاهرة ١٩٤٨ .
- ١١٢ — الكندي (رسالة في النفس) طبعة القاهرة ١٩٤٩ .
- ١١٣ — الكندي (رسالة العقل) طبعة القاهرة ١٩٤٩ .
- ١١٤ — د. محمد عبد الهادي أبو ريده (رسائل الكندي) مجلد بن عامى ٥٠ ، ١٩٥٤ طبعة القاهرة .
- ١١٥ — الأب مكارثي (التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب) طبعة بغداد ١٩٦٢ .
- ١١٦ — د. عبد الرحمن بدوى (منطق أرسطو) طبعة القاهرة .

- ١١٧ — الكندى (رسالة في الفلسفة الأولى) تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني
طبعة القاهرة .
- ١١٨ — رسل ترجمة محمد مرسى أحمد وآخرين (أصول الرياضيات)
ج ١ ، ج ٢ طبعة القاهرة .
- ١١٩ — الكندى نشر وتحقيق زكريا يوسف (الرسائل الخمس) بغداد
١٩٦٢ .
- ١٢٠ — فارمر ترجمة د. حسين نصار (تاريخ الموسيقى العربية) .
- ١٢١ — نلينو (تاريخ علم الفلك عند العرب) .
- ١٢٢ — المنطق الحديث وفلسفة العلوم والمناهج د. محمد عزيز نظمي سالم
١٩٨٤ .
- ١٢٣ — المنطق وأشكاله د. محمد عزيز نظمي سالم ١٩٨٦ .
- ١٢٤ — المنطق ومناهج البحث د. فتحى الشنيطى ود. البحراوى ود. نظمي
١٩٨٥ .
- ١٢٥ — الأشارات الألهية ابن سينا تحقيق د. عبد الرحمن بلوى ج ١ .
- ١٢٦ — الامتاع والمؤانسة أبو حيان التوحيلى تحقيق أحمد أمين وأحمد
الزرن .
- ١٢٧ — ثلاث رسائل للتوحيلى تحقيق ابراهيم الكيلانى طبعة دمشق .
- ١٢٨ — المقابسات للتوحيلى تحقيق السندوبى .
- ١٢٩ — الهوامل والشوامل تحقيق أمين وصفى .
- ١٣٠ — المحاضرات والمناظرات معجم ياقوت الحموى (معجم الأدباء) .
- ١٣١ — دائرة المعارف الاسلامية مادة (على بن محمد بن العباس) بقلم
مارجليوت طبعة القاهرة .

- ١٣٢ — مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده طبعة حيدر آباد .
- ١٣٣ — مجموع رسائل الجاحظ لبول كراوس ترجمة طه الحاجري طبعة القاهرة .
- ١٣٤ — مقلعة ابن خلدون عبد الرحمن بن خلدون طبعة القاهرة .

صفحة	(الفهرس)
٣	استهلال.
٥	تصدير
١٠	— الباب الأول
١٠	أصول الفكر الاسلامى
١٤	تسمية الفكر الاسلامى وموضوعاته
٢٠	مدخل لمبحث الثقافة الاسلامية... ..
٢٩	حركة الترجمة والنقل والتأليف الفلسفى فى الاسلام
	— الباب الثانى .
٤٣	أ — نشأة علم الكلام وتسميته
٥٣	ب — المعتزلة
٥٨	الخصائص المذهبية للمعتزلة:
٦٠	الأصول الخمسة للمعتزلة
٦٠	أولا : التوحيد
٦٤	صفات الله... ..
٦٧	ثانيا : العدل.
٧٣	ثالثا : الوعد والوعيد
٧٧	رابعا : المنزلة بين المنزلتين
٧٨	خامسا : الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر
	— الباب الثالث.
٨٣	(طبقات علماء الكلام ومناهجهم).
٨٥	أولا : علماء المذهب السلفى.

٨٨	ثانيا : علماء المذهب المعتزلى
٩٢	ثالثا : علماء المذهب الأشعرى
٩٥	رابعا : علماء المذهب الماتريدى
٩٦	خامسا : علماء و فرق المذهب الشيعى

— الباب الرابع

(التصوف الاسلامى ومراحل تطوره)

...	...	مصطلحات صوفية
١٠٣	التصوف
١١١	المقامات والأحوال والشطحات الصوفية
١١٦	أ — التسوية
١١٩	ب — المجاهدة
١٢٢	ج — الصبر
١٣٣	د — الشكر
١٢٧	و — الحياء والمراقبة والاحسان
١٢٩	ز — التوكل
١٣١	ح — الخوف والرجاء
١٣٣	ط — المحبة والشوق
١٣٦	تعريف الحال
١٣٧	بعض الأحوال
١٣٨	أ — الهيبة والأنس
١٣٨	ب — القبض والبسط
١٣٩	ج — التواجد والوجد والوجود

١٤٠	د - التفرقة والجمع وجمع الجمع ..
١٤١	هـ - الغيبة والحضور والصحو والمسكر ..
١٤٢	و - الذوق والشرب والمحو والمحاضرة والمكاشفة ..
١٤٣	ز - الفناء والبقاء ..
١٤٥	الطريقة الصوفية القادرية ..
١٤٦	الطريقة الصوفية التيجانية ..
١٤٦	الطريقة السنوسية ..
	— الباب الخامس
١٤٩	الكنندى ..
١٦٠	التوحيدي ..
	— الباب السادس
١٦٥	الفرق الإسلامية ..
١٦٥	تمهيد ..
١٦٨	فرق الشيعة ..
١٦٨	فرق الشيعة الرافضة أو الغلاة ..
١٧٣	فرق الشيعة الزيدية ..
١٧٥	فرق المشبهة أو المحسمة ..
١٧٩	فرق الخوارج ..
١٨٧	المراجع والمصادر العربية والأجنبية ..
١٩٥	حتى

طبع بمطابع جريدة السفير



مؤسسة شباب الجامعة

للطباعة والنشر والتوزيع

ت : ٤٨٣٩٤٧٢ إسكندرية